This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

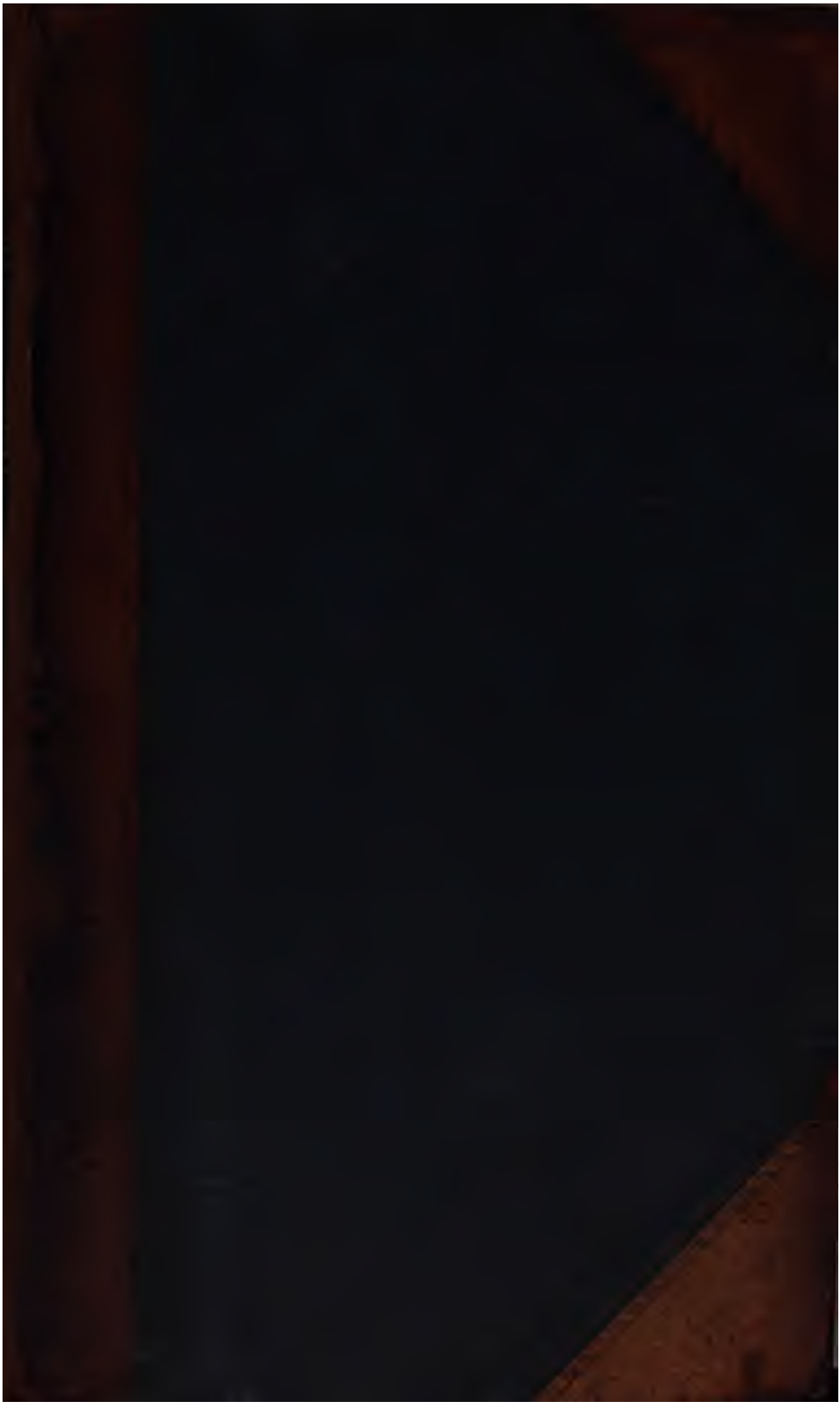
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600093945-

101 e. 207

Beiträge

zur

Einleitung ins Alte Testament.

Von

Ernst Wilhelm Hengstenberg

Dr. der Philos. und Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin.

Dritter Band,

enthaltend Untersuchungen über die Authentie des Pentateuches.

Πρὸς Μωϋσέα τὸν τῆς θεολογίας ὠκεανὸν μεταβαίνομεν, ἐξ οὗπερ, κοινῶς εἰπεῖν, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλαττα.

Theodoret. de Graec. affect. cur., opp. t. IV. p. 742. Hal.

Berlin,

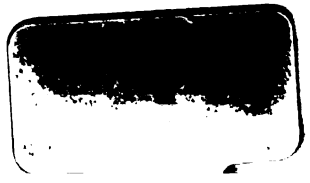
bei Ludwig Oehmigke.

1839.

101. e. 207.

600093945-

101 e. 207



Jordan S. 313. Bis auf diesen Tag S. 324. Drohung des Exils S. 330. Propheten S. 335. Der ang. abstracte, unhistorische Character des Mosaischen Staates S. 338.

Die angeblichen Widersprüche des Pent.

Vorbemerkungen S. 346. Chronologische Widersprüche S. 347. (Gen. 35, 26. S. 347. Gen. 29. 30. S. 350. Gen. 34. S. 352. Gen. 38. 46. S. 353.) Ang. Widersprüche in Bezug auf das Pascha S. 359. (Zeit des Paschafestes S. 361. Mazzot und Pascha S. 370. Deut. 16, 2. S. 377.) Ex. 17, 1 ff. und Num. 20, 1 ff. S. 378. Ex. 13, 16. und 34, 22. S. 384. Die zweiten Gesetzestafeln S. 387. (Ex. 34, 2—4. Deut. 10, 1—4. und Ex. 34, 28. S. 387. Deut. 10, 3. und Ex. 37, 1. S. 388. Deut. 10, 4. und Ex. 34, 12—26. S. 389.) Dienstalter der Leviten, Num. 4. und 8. S. 391. Josua, Hosea S. 395. Horeb und Sinai S. 396. Die Fluren Moabs und das Land Moabs S. 399. Priester und Leviten S. 401. (Identificirung von Pr. und Leviten im Deut. S. 401. Erstgeburt vom Vieh S. 404. Zehnten S. 407.). Richter, Deut. 1. und Ex. 18. S. 414. Kundschafter, Deut. 1, 20—23. und Num. 13, 1. 2. S. 419. Amoriter und Amalekiter Deut. 1, 44. Num. 14, 45. S. 421. Sihon, Deut. 2, 24. und Num. 21, 21 ff. S. 423. Die Strafe Mose's, Deut. 3, 26. und Num. 27, 14. S. 425. Deut. 10, 6 ff. S. 427. Sabbaths- und Jubeljahr S. 435. (Lev. 25. und Deut. 15, 1—11. S. 435. Ex. 23, 10. 11. S. 437. Ex. 21. und Deut. 15. S. 438.) Freilassung der Knechte S. 438. (Ex. 21, 7. Deut. 15, 17. S. 438. Deut. und Lev. S. 440.) Freistädte S. 441. Gerichtspflege Num. 35, 24. 30. und Deut. 19, 12. S. 442.

Die Theologie des Pentateuch und seine Ächtheit.

Vorbemerkungen S. 444. Die Anthropomorphismen d. Pent. S. 445. (Reue Gottes S. 453. Eifersucht Gottes S. 454. Zorn Gottes S. 456. Rache Gottes S. 458.) Die Verhärtung Pharao's S. 462. Wandelbarkeit Gottes, Num. 22. S. 469. Die Rechte der Israeliten an Palästina S. 471. Die angebl. Entwendung der Gefäfse der Ägypter S. 507. Die Unheiligkeit der heiligen Personen S. 526. Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern S. 544. Der Particularismus d. Pent. S. 551. Das Zurücktreten der Lehre von der Unsterblichkeit S. 560. Die Lehre von der Vergeltung S. 577. Die angebl. Äufserlichkeit der Gesetzgebung S. 594. Das Ceremonialgesetz S. 613. (Über das heil. Zelt S. 628.) Der angebl. Levitismus des Pent. S. 652—62.

Der Pentateuch und die Zeit der Richter.

Der Grund gegen die Ächtheit des Pentateuches, daſs sich von ihrer Voraussetzung aus die spätere Entwickelung des Volkes *nicht* begreifen lasse, wurde zuerst von Nachtigal angebahnt, über die allmählige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, in Henkes Magazin 2. S. 446. In einem sehr langen Zeitraum von vielen Jahrhunderten nach Moses — bemerkt er — findet man keine Spur, daſs jemand die Schriften, die wir jetzt die Mosaischen nennen, in dem jetzigen Umfange gelesen habe, wohl aber häufige Anzeigen, daſs die Israeliten selbst die ihnen wichtigsten Theile derselben nicht kennen. Die Thatsachen, auf die er sich beruft, sind nur noch gering an Zahl, die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste, der Götzendienst der Daniten, Jephtas Menschenopfer, Simsons Heirath mit einer Götzendienerin. In Nachtigals Fuſsstapfen tritt Vater, Abhandlung über den Pentateuch §. 78. Viele und gerade die wichtigsten Gesetze des Pentateuches, bemerkt er, seyen entweder unbekannt oder wenigstens nicht beobachtet. Daraus könne der Schluſs gemacht werden, daſs der Pentateuch entweder nicht vorhanden, oder doch wenigstens noch nicht in seinem heutigen Umfange das allgemein verbindliche Religionsbuch war, welches er, seine Mosaische Abfassung angenommen, gewesen seyn müſste. Die Zahl der Thatsachen, auf die der Beweis gegründet wird, ist auch

bei ihm noch nicht grofs. Von den von Nachtigal angeführten erklärt er, auf die Gegenerinnerungen von Eckermann, Beitr. Th. 5. S. 57 ff., zwei, Simsons Ehe mit einer Götzendienerin und den Götzendienst der Daniten, für unbeweisend.

Eine ganz neue Gestalt erhielt die Untersuchung durch die Abhandlung von De Wette: Über den Zustand des Religionscultus der Israeliten in Hinsicht auf die Gesetzgebung des Pentateuches, in den Beitr. zur Einl. Th. 1. S. 223 ff. Es wäre — bemerkt er — Mose sehr unglücklich und sonderbar mit seiner Gesetzgebung gegangen, wenn er alle die im Pentateuch aufgezeichneten Gesetze gegeben hätte. Statt dafs sonst die Gesetze zur Zeit ihrer Einführung streng und gewissenhaft ausgeübt werden, und nur später in Vergessenheit gerathen, oder von anderen verdrängt werden; so wäre bei der Mosaischen Gesetzgebung der umgekehrte Fall: von vorn herein, noch beim Leben des Gesetzgebers und gleich nach seinem Tode die wichtigsten Gesetze vernachlässigt, ein gänzliches Stillschweigen von seinem Gesetzbuche — und nach einem Jahrtausend die pünktlichste Befolgung, die gewissenhafteste, abergläubigste Anhänglichkeit, das eifrigste Studium. Besonders sey die Vernachlässigung der religiösen Gesetze verdächtig, wovon wir die auffallendsten und häufigsten Beispiele finden. Diese Beispiele werden dann aus der Geschichte gesammelt, und zuletzt S. 254 ff. die Resultate zusammengestellt. Diese sind: Bis zu David und Salomo sey an kein Nationalheiligthum zu denken, wo Jehovah allein verehrt werden mufste. Es habe eine gänzliche Freiheit des Gottesdienstes geherrscht. Das Opferwesen sey höchst einfach gewesen. Erst mit David scheine der Gottesdienst eine gewisse priesterliche Einrichtung erhalten zu haben; unter ihm finden wir zuerst die Leviten mit der Bundeslade. Erst mit der Findung des Gesetzbuches unter Josias nehme der Zustand der Freiheit, der Zügellosigkeit und Ausschweifung ein Ende. Demnach sey die Beschreibung der Stiftshütte, als des Nationalheiligthums, im Exodus ein heiliges Mährchen. Die complicirte Opferord-

ung des Leviticus sey als Erfindung und Aufzeichnung späterer Priester zu verwerfen. Die Auswählung des Stammes Levi könne nicht in Moses Zeit gehören; das Gesetzbuch nicht vor Josias Zeit vorhanden gewesen seyn.

De Wettes Nachfolger in der Kritik des Pentateuches, Bertholdt, verwarf dies Argument. Er bemerkt, Einl. S. 778, der Schlafs aus der Nichtbefolgung der Gesetze habe keine gröfsere Gültigkeit, als wenn man aus dem gänzlichen Mangel an Justiz, welcher im Mittelalter und noch später in manchen Epochen in denjenigen Ländern herrschte, in welchen der Theodosische und Justinianeische Codex recipirt war, auf die Nichtexistenz dieser Gesetzsammlungen schliefsen wollte. Diese Opposition gereicht zwar seiner Unbefangenheit zur Ehre, jedoch läfst sich nicht verkennen, dafs sie eine unbegründete war. Er hat sich offenbar nicht klar gemacht, welche Folgen sich an die Mosaische Abfassung des Pentateuches knüpfen. Läfst man die von De Wette aufgestellten Thatsachen stehen, wie er dies thut, und vermag man nicht ihnen andere zur Seite zu stellen, so mufs die Beweiskraft dieses Argumentes durchaus anerkannt werden. Ist Moses Verfasser des Pentateuches, trat dieser in den Anfängen der Nation unter so glänzender Sanction als das heilige Buch derselben hervor, so konnten sich zwar Mifsbräuche dagegen erheben, ja es mufste dies nach der eigenthümlichen Natur dieses Buches und seinem Verhältnisse zur menschlichen Natur der Fall sein; aber es müssen zugleich deutliche Merkmale vorhanden seyn, an denen diese Mifsbräuche als solche erkannt werden können; es mufs sich nachweisen lassen, dafs die Gottesfürchtigen in Israel sich zu allen Zeiten eng an die Bestimmungen des Gesetzbuches anschlossen; es mufs in Bezug auf die ganze Nation gezeigt werden können, dafs neben den theilweisen Verletzungen des Gesetzes sich die Spuren der Befolgung desselben in Bezug auf wichtige Puncte vorfinden; dafs die Verletzungen nur temporär sind, und von Zeit zu Zeit durch Reformationen ausgeschieden werden. Nur wenn diesen Anforde-

rungen genügt werden kann, wird man sich auf den Zustand der Kirche im Mittelalter als auf eine historische Parallele berufen können. So lange der von De Wette aufgestellte Thatbestand als richtig anerkannt wird, hat man weder das Recht auf diese Parallele sich zu berufen, noch auf die von Bertholdt angezogene.

Die übrigen Gegner der Ächtheit schlossen sich alle an De Wette an, und alle legten diesem Grunde ein sehr bedeutendes Gewicht bei. Sie zehren übrigens von De Wette's Vorräthen und es ist von ihnen kaum ein einziges irgend bedeutendes neues Moment beigebracht worden. Man vgl. Gramberg Th. 1. S. 106. und a. a. St., Bleek, Beitr. zu den Forschungen über den Pentateuch, Stud. und Crit. 1831 S. 501 ff., v. Bohlen, Einl. S. 91., Vatke, S. 254 ff.

Die Vertheidiger der Ächtheit sind bei dieser Untersuchung noch nicht bis auf den tiefsten Grund gedrungen, und nicht ganz unrichtig wurde noch neulich, in den Stud. und Crit., von Hitzig behauptet, die Abhandlung von De Wette stehe bisher noch unwiderlegt da. Dafs De Wette selbst noch das Siegesbewufstseyn hat, zeigt die Zuversichtlichkeit, mit der er diesen Grund in der Recension des Vatkeschen Buches in den Stud. und Crit. nicht blos widerholt, sondern auch in den Vordergrund stellt. Moses — bemerkt er — könne nicht Verfasser des Pentateuches seyn. „Wäre dies der Fall, so bliebe der abnorme Zustand der nachfolgenden Jahrhunderte ein unauflösliches Räthsel. Die Bekanntschaft mit diesen Gesetzen und die Achtung vor Mose's Ansehen hätten einen solchen Zustand unmöglich gemacht." — Weit Bedeutenderes übrigens als Jahn, 2, 1. §. 5., Herbst §. 9. und Rosenmüller, proll. p. 10., geben Movers, über die Chronik S. 273 ff. und Hävernick, Einl. Th. 2. S. 554 ff.

Wir beabsichtigen, indem wir hier in diese Untersuchung eingehen, nicht blofse Abwehr; die Thatsachen der nachmosaischen Geschichte werden uns zugleich einen positiven Beweis liefern für die Ächtheit des Pentateuches. Es wird sich zeigen,

dass die Erscheinungen der späteren Geschichte nur von der Voraussetzung seiner Mosaischen Abfassung aus begreiflich sind.

Es erscheint rathsam, dass wir den Umfang der Untersuchung beschränken, um die Parthie, welche wir vornehmen, nach Vermögen mit erschöpfender Gründlichkeit behandeln zu können. In Bezug auf die Wahl dieser Parthie können wir nicht zweifelhaft seyn. Die Zeit der Richter drängt sich uns sogleich auf. Haben wir sie für uns gewonnen, so ist alles gewonnen. Dass die Zeit Josuas, wie sie in dem Buche Josua erscheint, dem Pentateuch conform ist, und sein Vorhandenseyn voraussetzt, wird zugestanden. Nur behauptet man, diese Zeit könne eben nicht so gewesen seyn, weil dann die Zeit der Richter einen anderen Charakter tragen müsste. Zeigen wir nun, dass der angebliche Charakter der Zeit der Richter ein ihr aufgedrungener ist, so ist mit der Richterzeit auch die Zeit Josuas unser. Ferner, können wir darthun, dass in der Richterzeit, einzelne Missbräuche abgerechnet, die sich als solche klar erkennen lassen, die Mosaischen Institutionen sich vorfinden, dass also in ihr das Vorhandenseyn des Pentateuches vorausgesetzt, so steht von vorn herein fest, dass alle Abweichungen von dem Mosaischen Gesetze, welche sich in der späteren Zeit vorfinden, auf einem anderen Grunde beruhen müssen, als auf dem Nichtvorhandenseyn dieses Gesetzes. — Der direkten Beschäftigung mit dieser späteren Zeit können wir uns um so eher entschlagen, da wir die, in Bezug auf die uns vorliegende Aufgabe schwierigste Parthie derselben, die Geschichte des Reiches Israel, schon früher behandelt haben.

Ehe wir aber an den speciellen Erörterungen über die Richterperiode übergehen, schicken wir noch einige allgemeine Bemerkungen voraus.

I. De Wette meint, die Hinneigung der Israeliten zum Dienste fremder Götter sey nicht denkbar, wenn schon Moses dem sinnlichen Volke einen sinnlichen Cultus gegeben, wenn schon von seiner Zeit an ein ganzer Stamm vorhanden gewe-

sen, der Stamm Levi, dessen ganzes Interesse an den Mosaischen Cultus geknüpft war. „Es ist nicht schwer, ein sinnliches Volk mit Priesterauctorität zu blenden und es unter das Joch der Hierarchie zu beugen, die Priester aller Nationen sind darin glücklich gewesen; warum gelang es nur erst so spät den Israelitischen, denen der Gesetzgeber selbst die Stufen zum hierarchischen Thron erbaut hatte, und denen schon ihre Menge und ihre innere Verbindung und Absonderung als ein eigener heiliger Stamm einen mächtigen Einfluss auf die Nation verschaffen mußte." Allein was den Cultus betrifft, so beachte man, daß die Accommodation an die Sinnlichkeit des Volkes durchaus nur eine formelle war. In Bezug auf den Inhalt wurde gar nichts nachgegeben. Das Princip der Mosaischen Religion: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, durchdringt auch den ganzen Cultus. Ueberall Erinnerung an die Sünde, Mahnung an die Heiligkeit, Drohung des Gerichtes an die Abtrünnigen, Verheißung des Heiles nur unter der Bedingung der Heiligung. Mit einer solchen blos formellen Herablassung, die überall die Absicht zu erkennen giebt, das Volk zu dem Höheren und Geistigen zu erheben, wird die ständige Sinnlichkeit nie zufrieden seyn. Ganz andere Befriedigung boten ihr die Religionen der Völker, von denen Israel umgeben war, die Producte des damaligen Zeitgeistes, dessen ungeheure Macht man sich mehr, als dies gewöhnlich geschieht, durch Vergleichung mit dem Einflusse zum Bewußtseyn bringen sollte, den der Zeitgeist jetzt ausübt. Israel liebte, wie die Heiden, von Natur Traubenkuchen, Hos. 3, 1.; vgl. Christol. Th. 3. S. 120., und diese wurden ihm in der Religion Jehovahs, bei aller Sinnlichkeit ihres Cultus, nicht gewährt. Besser als unsere neueren Critiker verstand Josua die Sache, welcher nach Jos. 24, 19. zu dem Volke sprach: „Ihr könnt nicht dem Herrn dienen; denn er ist ein heiliger Gott, ein eifriger Gott ist er; nicht vergeben wird er eure Missethaten und eure Sünden." — Der Stamm Levi vermochte es nicht der so tief begründeten Hinneigung des Volkes zum

Götzendienste völlig Einhalt zu thun. Wo Priester einen solchen unbedingten Einfluſs üben, da hat die Religion, welche sie vertreten, einen mehr der Beschaffenheit des natürlichen Menschen angemessenen Charakter, da findet sich überall ein Köder, wodurch sie das Volk anlocken können. Zudem waren alle Künste, wodurch die Priester anderer Nationen ihre Gottheiten und sich geltend machten, den Israelitischen verboten; es fand keine Hierarchie statt; der Einfluſs des Priesterstandes hing von dem guten Willen des Volkes ab. Was aber die Hauptsache ist, die Versuchungen zum Abfall, denen das Volk unterlag, waren auch unter den Priestern wirksam. Daſs persönlicher Vortheil, materielles Interesse dem Zeitgeiste nicht zu widerstehen vermag, zeigt die tägliche Erfahrung. Nur wer aus der Wahrheit *ist*, vermag die Wahrheit kräftig zu vertreten. — Wir bedürfen also zur Erklärung der Hinneigung des Volkes zum Götzendienste gar nicht der Annahme des Nichtvorhandenseyns gewisser Mosaischer Institutionen. Wir müssen vielmehr eine solche Erklärung als roh und äuſserlich perhorresciren. Wer durch Selbstkenntniſs Menschenkenntniſs gewonnen, und zugleich das Wesen der Israelitischen Religion erkannt hat, der wird von vorn herein erwarten, daſs die Geschichte der Israelitischen Religion eine Reihe von Abtrünnigkeiten des Volkes darbieten wird, der wird auch über Behauptungen lächeln, wie die von Vatke S. 260.: „Das Princip der alttestamentlichen Religion hat seine Ohnmacht erwiesen, indem es den Gegensatz im Laufe vieler Jahrhunderte nicht überwältigen konnte; diese Ohnmacht wäre aber nur dann unbegreiflich, wenn das Princip schon seit Mose vollständig ausgebildet gewesen wäre." Als ob der Heiland nicht von einem Knechte redete, der seines Herrn Willen weiſs und doch nicht darnach thut! Hat doch Vatke selbst kurz vorher bemerkt, S. 258.: „Dazu kam, daſs der Cultus des Baal und der Astarte, der zeugenden und empfangenden Naturmacht, auf den unmittelbaren Genuſs des sinnlichen Daseyns ging und mit sinnlichen Ausschweifungen — — verbunden war, während Jeho-

vah — — mehr als strenges Wesen galt." Aber diese herzlose Philosophie meint wenigstens die Hauptursache der Erscheinungen überall nicht in dem Herzen, sondern in dem Kopfe suchen zu müssen. — De Wette scheint doch in neuerer Zeit die Nichtigkeit aller solcher äuserlicher Erklärungen der Hinneigung der Israeliten zum Götzendienste erkannt zu haben. Er bemerkt zum Schlusse der Anzeige des Buches von Vatke Stud. u. Cr. 1837 S. 1003., Schuldgefühl, Bewuſstseyn des Abfalls von dem erkannten Willen Gottes sey eine ausgezeichnete Eigenthümlichkeit des Hebräischen Volkes, welche von Vatke vernichtet werde: „Nur wenn wir an die Spitze der ganzen Geschichte desselben einen groſsen positiven Willensact, eine Gesetzgebung stellen, wodurch der natürlichen Entwickelung vorgegriffen und ihr der Gang vorgeschrieben wird, entsteht jener Zwiespalt und die eigenthümliche Stimmung und Bewegung des Hebräischen Volkslebens."

II. Es ist nicht zu verkennen, daſs der Zustand des Israelitischen Religionswesens in den Zeiten nach dem Exil dem Buchstaben der Vorschriften des Pentateuches mehr conform ist, als der vor demselben. Diesen Umstand haben die Gegner zu ihrem Vortheil geltend gemacht. Sie behaupten, daſs die Abweichungen von der Gesetzgebung des Pentateuches in der Zeit, wo der Pentateuch sicher vorhanden war, ein Ende nehmen, zeige, daſs er früher nicht vorhanden gewesen. Vgl. Vater §. 78., De Wette, Beitr. 1. S. 238. Einl. §. 162.

Die Gegner gehen von der Voraussetzung aus, daſs das vorliegende Problem auf keine andere Weise gelöst werden könne, als auf die von ihnen beliebte; gelingt es uns das Problem auf andere Weise zu lösen, so verliert dies Argument alle Bedeutung.

Die Veränderung wurde durch ein Zusammentreffen mannigfacher Ursachen bewirkt. 1. Sehr merkwürdig ist unter den aus dem Exil Zurückgekehrten das Verhältniſs der Priester zum Volke; unter 42,360 Zurückgekehrten unter Serubabel sind nicht weniger als 4289 Priester; vgl. Heſs, Regenten von Juda nach

dem Exil Th. 1. S. 243. Die Priester machen also den zehnten Theil des ganzen Volkes aus. Dies Verhältnifs darf nicht etwa daraus erklärt werden, dafs die antitheokratisch Gesinnten in heidnischem Lande zurückblieben, unter den Priestern aber verhältnifsmäfsig viel theokratischer Sinn war. Dagegen spricht das Zahlverhältnifs der Zurückgekehrten zu den Weggeführten, welches die Annahme nicht zuläfst, dafs im Exil ein starker Bodensatz zurückblieb. Die Zahl der Zurückgekehrten ist stärker, als die der Weggeführten, vgl Hefs S. 242. Das Uebergewicht der Priester mufs vielmehr schon unter den Weggeführten statt gefunden haben. Es erklärt sich daraus, dafs die heidnischen Sieger in dem theokratischen Princip die eigentliche Wesenheit und den Halt des Volkes erkannten, und daher vor allem darauf bedacht waren, die Priester als die Hauptrepräsentanten dieses Principes zu entfernen. — Führten sie aus diesem Grunde die Priester weg — dafs diese absichtlich aus der Masse herausgegriffen wurden, erhellt auch aus dem sonst unerklärlichen Zahlverhältnisse der Leviten zu den Priestern; die Priester sind mehr als zwölfmal stärker als die Leviten, deren nur 341 sind — so läfst sich nicht anders denken, als dafs sie auch bei der Auswahl der Übrigen ihr Augenmerk besonders auf die theokratische Gesinnung richteten, auf der die Nationalität Israels beruhte. Darauf führt uns auch Jerem. C. 24., wo die Weggeführten als der Kern der Nation, als die Pflanzschule und Hoffnung des Reiches Gottes bezeichnet werden. — Hiernach darf nun die religiöse Richtung unter den Zurückgekehrten nicht mit der des ganzen Volkes vor dem Exil verglichen, sondern nur mit der Richtung der besser gesinnten Partheh, und da wird es nicht gelingen, eine wesentliche Differenz in Bezug auf die Stellung zu der Gesetzgebung des Pentateuches nachzuweisen. 2. Die Priester mufsten in dem neuen Staate schon durch ihre Zahl ein bedeutendes Uebergewicht erhalten. Noch mehr aber mufste ihr Einfluss dadurch gesteigert werden, dafs das weltliche Regiment sich in den Händen der heidnischen Unterdrücker befand. Eine

merkwürdige Parallele gewähren hier die Griechen. Wie unter ihnen die Auctorität der Religion und des Priesterthums durch die Herrschaft der Osmanen gesteigert wurde, weist Ranke nach, Fürsten und Völker von Südeuropa Th. 1. S. 27. ff. „Der Staat — heißt es dort u. a. — dem man angehören wollte, war ein anderer, als der ihre, war die Hierarchie." Der Macht der Priester sei die Rettung der Nationalität zuzuschreiben. Unter ihrem Schutze haben die Griechen den Türkenhaß und die eigenthümliche Natur bewährt und ausgebildet, die ihnen jetzt zu Statten komme, etc. — Während vor dem Exil unter den Israeliten Theokratie ohne Hierarchie bestand, schlug nach dem Exil aus den angegebenen Gründen die Hierarchie unter ihnen immer festere Wurzel, und damit war für das äußere Bestehen der Gesetzgebung des Pentateuchen gesorgt. Die Veränderung war um so bedeutender, da vor dem Exil, besonders in den letzten Zeiten, die weltliche Macht den Götzendienst mächtig gehoben hatte, vgl. *Verschuir, de origine et causis idololatriae apud gentem Isr.*, in den *dissert. ed. Latze* S. 172. 3. Auf die mehr oder weniger Empfänglichen (und nur mit diesen haben wir es zu thun) mußte in der ersten Zeit die Nationalunglück die schon im Gesetze wiederholt vorherverkündete Wirkung ausüben — vgl. z. B. Deut. 4, 30.: „wenn dir Noth wird, und wenn dich treffen alle diese Dinge, dann kehrst du zurück zum Herrn deinem Gott und hörest auf seine Stimme" — und das um so mehr, da es durch den Dienst der Propheten als Strafe der Bundesbrüchigkeit zum Bewußtseyn gebracht wurde. Mit der also hervorgerufenen Furcht vor dem Herrn verband sich die Hoffnung, durch die Bekehrung zu ihm das entschwundene Heil zurückzuerhalten, und diese Hoffnung wurde durch die Verheißungen derselben Propheten genährt, deren Drohungen so genau in Erfüllung gegangen waren. Sie wuchs durch die Beweise fortdauernder Erwählung, welche das Volk während des Exiles erhielt, und durch den Anfang ihrer Erfüllung in der Befreiung aus dem Exil. — Die Leiden, die durch das

gottlose Princip über das Volk ergangen waren, erweckten einen Abscheu gegen dies Princip selbst, der Hafs gegen die Heiden hatte Hafs gegen das Heidenthum zur Folge — ganz ähnlich, wie bei uns in der Zeit der Freiheitskriege der Franzosenhafs den Hafs gegen französischen Unglauben und französische Sittenlosigkeit hervorrief. — Der Sturz der heidnischen Völker und Religionen, mit denen die Israeliten bisher in Verbindung gestanden, machte sie mifstrauisch gegen die Weltmacht und Weltreligion überhaupt. — 4. Dafs der also hervorgebrachte tiefe Eindruck sich wenigstens insofern behauptete, dafs das Volk nicht wieder zum groben Götzendienste zurückkehrte, dafs es in der Regel von den beiden Formen der Gottlosigkeit, welche vor dem Exil neben einander bestanden, dem Götzendienste und der Heidelei, vgl. Christol. Th. 3. S. 376., nur die letztere cultivirte — wobei jedoch die grofse Ausnahme zur Zeit des Antiochus Epiphanes nicht aufser Acht gelassen werden darf, in der selbst Priester dem heidnischen Götzen dienten, vgl. das *Succinga in, de causis mutati Hebr. ingenii post exilium e captivitate Bab.*, Leyden 1829 — erklärt sich daraus, dafs das Heidenthum mehr und mehr in sich verfiel. Die Hinneigung der Heiden nach dem Exil zum Judenthum hängt eng zusammen mit der Abneigung der Juden gegen das Heidenthum. 5. Einiges Gewicht ist vielleicht auch auf den Umstand zu legen, dafs das Heidenthum mit sich selbst uneins geworden war, dafs die Perser dem groben kanaanitisch-babylonischen Götzendienste, der für die Israeliten bisher so verhängnifsvoll gewesen, feind waren. Durch diesen Gegensatz war die Kraft des Zeitgeistes gebrochen. Doch beruht schon die Annahme einer solchen Einwirkung des Parsismus nur auf Vermuthung. Auf keinen Fall aber darf man weiter gehen, anzunehmen, die Juden seyen durch die Aufnahme Persischer religiöser Anschauungen aus der rohen Idolatrie befreit worden, wie Vatke S. 557. behauptet. Dagegen bemerkt schon Jahn Arch. Th. 3. S. 158 ff.: „Auch noch nach Alexander, da wieder Götzendienst und grobe Abgötterei die Re-

ligion der Herrscher von Asien war, behaupten sie ebenso standhaft bei ihrer Religion." Dass der Parsismus ohne allen Einfluss auf die religiöse Richtung der Juden blieb, ist schon in der Einl. zu Dan. S. 157. nachgewiesen worden, und seitdem hat sich die Sache noch viel günstiger gestaltet, da durch die Untersuchungen von Spiegel, Zerdusecht und die durch ihn gethane Religionsverkündung in das Zeitalter des Darius Hystaspis herabgesetzt, Alter und Ächtheit der schriftlichen Denkmahle dieser Religion in Zweifel gestellt, und wahrscheinlich gemacht worden ist, dass die dem Persern und Juden gemeinschaftlichen Lehren von den letzteren auf die ersteren übergegangen sind.

Wir glauben unsere Aufgabe gelöst, gezeigt zu haben, dass die Umbildung des Israelitischen Volksgeistes nach dem Exil sich befriedigend erklärt, ohne dass man den von den Gegnern benutzten Erklärungsgrund hinzunehmen braucht. Wo wäre auch wohl in der ganzen Geschichte durch ein untergeschobenes Buch die Veränderung des Volksgeistes hervorgebracht worden? Beruht etwa das Verhältniss des Zeitalters der Reformation zum Mittelalter auf solchen Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten?

III. Obgleich wir, wie schon bemerkt, uns nicht darauf einlassen wollen, die Beweise für das Vorhandenseyn der Mosaischen Gesetzgebung in der Zeit Josuas darzulegen, welche das Buch Josua gewährt, so erscheint es doch als nothwendig, dass wir die Beweise beleuchten, welche man gegen dasselbe aus diesem Buche beigebracht hat, als Zeugnisse gegen sich selbst, welche dem Verfasser entschlüpft seyn sollen.

Es sind zwei Angaben des Buches Josua, welche man mit dem Vorhandenseyn und der Autorität der Gesetzgebung des Pentateuches nicht in Einklang bringen zu können glaubt, die Nachricht über die letzte Volksversammlung unter Josua bei dem Heiligthume zu Sichem, und dann die Notiz über die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste

1. „Schon unter Josua — bemerkt Bleek, Stud. u. Crit. 1831 S. 503., vgl. De Wette S. 228. — welcher der Bundeslade ihren Sitz zu Siloh angewiesen hatte, finden wir von Josua selbst die Stadt Sichem als einen Ort des Heiligthums Jehovahs behandelt, 24, 1. 26." Der Anstofs, den diese Stelle gewährt, ist schon alt. Die LXX. haben in 24, 1.: „Und Josua versammelte die Stämme Israels nach Sichem", dafür εἰς Σηλώ. Die Schwierigkeit liegt nicht in dem „sie standen vor Gott" in C. 24, 1.; denn wie wir in dem Abschnitte über die heiligen Örter in der Richterperiode zeigen werden, das vor Gott enthält an sich gar keine Beziehung auf ein äufseres Heiligthum; es bezeichnet nur den religiösen Charakter der Handlung oder Verhandlung. Sie liegt vielmehr allein in der Erwähnung des *Heiligthums* מִקְדָּשׁ in v. 26.: „Und Josua schrieb diese Worte in das Gesetzbuch Gottes und nahm einen grofsen Stein und richtete ihn dort auf unter der Eiche, welche in dem Heiligthum des Herrn." Jüdische Ausleger haben sie durch die Annahme zu beseitigen gesucht, dafs unter dem Heiligthum die von Siloh nach Sichem gebrachte Bundeslade oder auch die ganze Stiftshütte zu verstehen sey, und zu dieser Annahme hat sich auch Maurer bekannt, zu Jos. S. 179. Allein diese Annahme erscheint als ganz unzulässig. Sehr bedenklich ist es schon, dafs von einer temporären Versetzung der Bundeslade oder Stiftshütte nach Sichem gar nicht geredet wird, was doch geschehen mufste, wenn der Verfasser mit Bezug darauf von einem Heiligthum reden wollte. Was aber noch entscheidender ist, der Verfasser will eine genaue Ortsbestimmung des Denkmahles geben. Wie konnte aber zu einer solchen die Bundeslade oder das Zelt dienen, die vielleicht schon am folgenden Tage wieder weggebracht wurden? Wie konnte auch, das מִקְדָּשׁ von der Bundeslade oder Stiftshütte verstanden, die Eiche im Heiligthum des Herrn seyn? — Dieser Umstand aber, dafs die Eiche im Heiligthum ist, entscheidet auch gegen diejenigen, welche unter מִקְדָּשׁ ein Heiligthum verstehen, was neben der Stiftshütte be-

standen habe; er erlaubt nicht, dafs man bei מקדש an ein Gebäude denke, und leitet uns somit zur Lösung der Schwierigkeit, die hauptsächlich darauf beruht, dafs man bei מקדש gleich auf den Gedanken an ein Gebäude verfällt, ein Irrthum, von dem schon Mastus sich frei erhielt, welcher bemerkt: *ego vero auguror sacrarium domini eum dici locum, quem Abraham, posita apud istam arborem ara, et facta re divina, primum in omni Cananaea consecraverat, cum illic laetissimum illum a deo nuntium accepisset, prorsus similiter atque a Jacobo locus ille est Bethel, domus dei nuncupatus, in quo ipse primum divina visa vidisset.* — Bei näherer Untersuchung stellt sich die Sache also. Der Ort der ersten Versammlung, welche Josua im Angesichte des Todes berief, wird nicht bestimmt. Eben deshalb mufs es Siloh gewesen seyn. Denn dieser Ort, der erst durch das Heiligthum entstand, vgl. Bachiene 2, 3. S. 408 ff., erscheint seit Jos. 18, 1. bis zu Josuas Tode durchgängig als der Mittelpunct der Nation, vgl. die Stellen bei Bachiene S. 412 ff. Dazu kommt, dafs auf den Namen Siloh wahrscheinlich in Jos. 23, 1. angespielt wird, vgl. 18, 1. Schon dafs überhaupt noch eine zweite Versammlung berufen wird, kann kaum aus einem andern, als aus einem localen Grunde, daraus erklärt werden, dafs die Örtlichkeit der zweiten Versammlung, durch Erinnerungen aus der Vorzeit geheiligt, dem Volke eine Anregung gewährte, deren es in Siloh, das keine solche Erinnerungen darbot, entbehren mufste. Wie wenig ein in der Sache selbst liegender Grund vorhanden ist, geht schon aus dem Bestreben mehrerer Ausleger, welche an einen localen Grund nicht dachten, hervor, aus den zwei Versammlungen eine zu machen, ein Bestreben, welches so lebhaft ist, dafs sie sich nicht scheuen dem Texte offenbare Gewalt anzuthun. Weshalb nun zu diesem Zwecke gerade Sichem gewählt wurde, das erhellt aus der unverkennbaren Beziehung, in der Jos. 24, 23.: „Und jetzt entfernet die fremden Götter, die in eurer Mitte sind", und v. 26.: „Und er nahm einen grofsen Stein, und richtete

ihn dort auf unter der Eiche, welche in dem Heiligthum des Herrn", auf Gen. 35, 2—4. stehen: „Und Jakob sprach zu seinem Hause und zu Allen, die mit ihm waren: entfernet die fremden Götter, die in eurer Mitte sind und reiniget euch und wechselt eure Kleider. — Und sie gaben an Jakob alle fremden Götter, — — und Jacob vergrub sie unter der Eiche, welche bei Sichem." Die Ermahnung zur Treue gegen den Herrn, zur Reinigung von allem abgöttischen Wesen mufste einen besonders tiefen Eindruck an dem Orte machen, wo der verehrte Stammvater gethan, wozu hier seine Nachkommen ermahnt wurden; das Denkmahl predigte an diesem Orte lauter, als an jedem andern. — Jakob wählte die Umgebung der Eiche bei Sichem für den feierlichen Act, weil sie durch Abraham geheiligt war; der *Artikel in* Gen. 35, 4. weist hin auf Gen. 12, 6. 7., wonach Abraham unter dieser Eiche bei seiner Ankunft in Canaan der ersten Erscheinung Gottes gewürdigt worden war, und dort den ersten Altar erbaut hatte. Josua wählte denselben Ort, besonders wegen seiner Heiligung durch dasjenige, was Jacob dort gethan, zugleich aber auch wahrscheinlich mit Rücksicht auf die erste Heiligung durch Abraham; in der Richterperiode finden wir das Ansehen des Ortes gesteigert durch die an das Denkmahl sich knüpfende Erinnerung an die Feier unter Josua, vgl. Richt. 9., worüber später. — Das Heiligthum nun ist nichts anderes, als der freie Platz unter jener ehrwürdigen Eiche. Der Heiligthümer Gottes in diesem Sinne gab es in Canaan so viele, als es Orte gab, an welche sich die Erinnerungen aus der Zeit der Patriarchen knüpften. Wie wenig das Vorhandenseyn von Heiligthümern in diesem Sinne gegen das Gesetz über die Einheit des Heiligthums streitet, werden wir später, in dem Abschnitt über die heiligen Örter in der Richterperiode, noch ausführlicher zeigen. Eine Verletzung des Gesetzes über die Einheit des Heiligthums würde hier nur dann statt finden, wenn zu Sichem geopfert worden wäre. Davon aber ist hier gar nicht die Rede.

2. Das Hauptgesetz, sagt man, die Beschneidung, sey während des Zuges durch die Wüste nach Jos. 5, 2—7. nicht ausgeübt worden. Die Nichtbeschneidung Einiger würde keine Schwierigkeit machen; da es aber Jos. 5, 5. heiſse: alles Volk, was in der Wüste geboren, war unbeschnitten, so sey dies doch wohl ein deutlicher Beweis, daſs nicht schon im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten alle die Gesetze so gegeben und niedergeschrieben seyn konnten, wie sie im Exod. und Levit. aufgestellt sind. So nach dem Vorgange von Nachtigal bes. Vater §. 78. — Dieser Einwand ist, wie so manche andere, schon von den älteren Theologen vorbereitet worden, vgl. z. B. *Buddeus, h. eccl.* 1. *p.* 806. Die meisten unter diesen (vergeblich hatte Calvin die richtige Ansicht nicht blos hingestellt, sondern auch begründet) suchten den Grund der Unterlassung in den Unbequemlichkeiten und Gefahren, welche die Beschneidung während des Zuges durch die Wüste mit sich führen muſste. War Gen. 17. vorhanden, hatte die Ansicht von der Beschneidung, die dort sich kund giebt, unter dem Volke Wurzel geschlagen, so konnte die Beschneidung nicht um eines so schlechten Grundes willen unterlassen werden, der um so mehr ein solcher ist, da die Israeliten keineswegs immer umherzogen, sondern manchmal lange Zeit an ein und demselben Orte verblieben. War das Gesetz vorhanden und bekannt, in welchem auf die Unterlassung der Beschneidung die Strafe der Ausrottung gesetzt wird, so gilt sicher was Calvin sagt: *obsignatio foederis, qua recipiebantur in ecclesiam, centum vitis erat pretiosior.* — Die Unfähigkeit derer, welche von der Voraussetzung der Ächtheit des Pentateuches ausgingen, die vorliegende Thatsache zu erklären, veranlaſste nun, daſs man dieselbe mit unter die Zahl der Gründe gegen die Richtigkeit jener Voraussetzung aufnahm. Allein man verwickelt sich bei der Annahme, daſs die Beschneidung bei den Israeliten damals überhaupt noch keine feste Wurzel gefaſst habe, in neue unauflösliche Schwierigkeiten. Denn 1. es heiſst Jos. 5, 2.: „beschneide die Söhne Israels

zum

zum zweitenmale", wobei vorausgesetzt wird, dafs früher das ganze Volk beschnitten gewesen war. Dies wird auch in v. 5. ausdrücklich gesagt: „denn beschnitten war alles Volk, welches auszog." 2. Dafs die Beschneidung mit steinernen Messern vorgenommen wird, weist auf das hohe Alter der Beschneidung hin; vgl. Maurer. 3. Was aber die Hauptsache ist, die Umstände, unter denen Josua die Beschneidung vornahm, zeigen, wie lebendig damals das Bewufstseyn um ihre Heiligkeit, wie nichtig jede Erklärung, welche den Grund der Unterlassung in der Nichtheiligkeit sucht. Macht doch Bauer, Gesch. der Hebr. Th. 2. S. 10., die übertriebene Heilighaltung der Beschneidung Josua zum grofsen Vorwurf: „Man hätte erwarten sollen, dafs er sogleich auf die erschrockenen Einwohner würde losgegangen seyn; aber statt dessen beschäftigt er sein Heer mit religiösen Ceremonien, mit der Beschneidung. Die ganze Armee war während dieser Zeit unfähig die Waffen zu ergreifen und die Feinde abzuwehren. Welcher Gefahr hat Josua und sein Volk sich aus heiligem Eifer ausgesetzt."

Stellen wir jetzt unsere Ansicht auf. Die Beschneidung wurde nicht während des ganzen Zuges unterlassen, sondern erst von der Zeit an, als der Beschluss der Verwerfung über die gegenwärtige Generation ausgesprochen worden. Sie war die äufsere Manifestation des Bannes. Wo der Bund suspendirt war, da sollte auch das Zeichen und Sacrament des Bundes nicht mehr administrirt werden.

Die Einwendungen gegen diese Ansicht lassen sich leicht beseitigen. 1. Es werde ausdrücklich gesagt, dafs die Beschneidung während des ganzen vierzigjährigen Zuges durch die Wüste unterlassen worden. Allein die vierzig Jahre kommen auch anderwärts als runde Zeitbestimmung vor statt der 38, welche genau gerechnet von der Verwerfung der Kinder Israel an bis zum Einzuge in Canaan verflossen, vgl. Th. 1. S. 110. 2. Es seyen dem Volke doch andere Zeichen der göttlichen Gnade gelassen worden, wie die Gegenwart der Wolken- und Feuersäule,

das Manna u. s. w. Diesen Einwand beseitigt Calvin treffend also: *Ita in una parte excommunicatus fuit populus: adminiculis tamen idoneis interea sublevatus est, ne desperaret. Quemadmodum si pater filio infensus pugnum attollat, acsi vellet procul abigere, et tamen altera manu domi eum retineat: minis terreat ac verberibus, nolit tamen a se discedere.* 3. Die Strafe habe nicht die Väter getroffen, welche Gott dem Untergange geweiht, sondern die Söhne, denen er seine Gnade verheifsen habe. Allein es kam alles darauf an, dafs die Verwaltung des Bundessacramentes unter dem Volke aufhörte. Dadurch wurde denen, welche dasselbe äufserlich an sich trugen, zum Bewufstseyn gebracht, dafs ihre περιτομή, auf die sie sich sonst steifen konnten, zur ἀκροβυστία geworden. Hätte das Bundeszeichen äufserlich den Vätern genommen werden können, so würde auch dies geschehen seyn. Wir sagen: auch dies. Denn auch dann würden wahrscheinlich die Söhne nicht beschnitten worden seyn. Gott läfst nicht etwa das Bundesverhältnifs mit ihnen bestehen, indem er die Väter davon ausschliefst, sondern er verheifst seine Rückkehr für die Zukunft. So lange die neue Generation äufserlich noch mit der alten verbunden war, hing sie auch innerlich noch mit ihr zusammen, war noch nicht bundesfähig und bundesreif, also auch noch nicht fähig und reif das Zeichen des Bundes zu erlangen.

Dagegen sprechen sehr gewichtige Gründe für unsere Ansicht. 1. Der Grund, warum Josua die Beschneidung jetzt vorgenommen, wird in v. 4—7. ausdrücklich dahin angegeben: jetzt sey die abtrünnige und verworfene Generation, während deren Bestehen die Beschneidung nicht vorgenommen werden konnte, ausgestorben gewesen, so dafs nunmehr der Herr mit der neuen Generation in ein neues Bundesverhältnifs treten konnte. Hierin haben wir zugleich den Grund der bisherigen Unterlassung. Als solcher reicht er aber nicht bis an den Auszug aus Ägypten, sondern nur bis zu dem göttlichen Beschlusse der Verwerfung. 2. Nur von dieser Ansicht aus erklärt sich

die parallele Unterlassung der Feier des Paschahfestes, welche ebenfalls von dem zweiten Jahre des Zuges bis zu dem Einzug in Canaan geht. 3. Nur von dieser Ansicht aus erklärt sich Jos. 5, 9.: „Heute habe ich die Schande Ägyptens von euch abgewälzt, und die Stätte wurde Gilgal, Abwälzung, genannt." Was unter der Schande Ägyptens, חֶרְפַּת מִצְרַיִם, zu verstehen sey, wird klar aus Stellen, wie Ex. 32, 12.: „Warum sollen die Ägypter sprechen: zum Bösen hat er sie herausgeführt, sie zu tödten in den Bergen und sie aufzureiben von der Erde", Num. 14, 13 ff., 9, 28. Hiernach ist die Schande Ägyptens = die Schande, die euch von den Ägyptern widerfährt; das חרפה mit nachfolgendem Genitiv desjenigen, von dem die Schande ausgeht, Zeph. 2, 8.: חֶרְפַּת מוֹאָב, Neh. 5, 9.: חֶרְפַּת הַגּוֹיִם, *Jes. 51, 7.*, Thren. 3, 61 u. a. a. St. Vgl. die Umschreibung des *Stat. constr.* in Ps. 74, 22.: חֶרְפָּתְךָ מִנִּי־נָבָל. Gegenstand des Hohnes ist die Verwerfung, die sich in der auf Gottes Befehl unterlassenen Beschneidung kund gab; die Wiedererertheilung der Beschneidung wird als Realerklärung der Wiederherstellung des Bundes, und somit Beseitigung des auf seine Aufhebung basirten Hohnes der Heiden betrachtet. Wäre die Beschneidung blos aus äußerlichen und zufälligen Gründen, und weil man noch nicht viel von ihr hielt, unterlassen worden, so könnte sie nicht חֶרְפַּת מִצְרַיִם seyn.

Aus dieser Durchführung erhellt, daß die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste, weit entfernt ein Beweis zu seyn gegen das Vorhandenseyn der im Pentateuch ausgesprochenen Ansicht von derselben, vielmehr dasselbe nothwendig voraussetzt. Sie zeigt, daß die Beschneidung schon zu jener Zeit die höchste Dignität, daß sie von Haus aus theokratische, die im Gesetze angegebene Bedeutung hatte, nicht etwa ein der Naturreligion angehörender Brauch, sondern Bundeszeichen und Bundessiegel war. — Mit der Beschneidung zugleich hört auch die Geschichte auf, deren Gegenstand Israel nicht als Volk überhaupt, sondern nur als

denselben Formeln wieder. Nur hie und da erweitert sich die Darstellung etwas und der Hauptzweck tritt mehr in den Hintergrund. So namentlich in C. 9. und in der Geschichte Simsons. Aber auch da blickt die prophetische Tendenz noch immer deutlich hindurch; auch da ist das Hauptaugenmerk des Verfassers auf das Walten des Gesetzes der Vergeltung, wenn auch nicht wie sonst in der Geschichte des Volkes, doch in der einzelner hervortretender Individuen gerichtet. 2. Schon der Umfang des Buches der Richter, im Verhältnisse zu der Länge der Zeit, die es behandelt, und verglichen z. B. mit dem der Bücher Sam., zeigt, wie wenig der Verfasser die Absicht haben konnte, eine vollständige Geschichte dieser Zeit zu schreiben. 3. Dafs der Verfasser nur eine historische Deduction liefern will, erhellt auch aus der Vergleichung der beiden Anhänge mit dem Corpus des Buches. Die Anhänge erzählen Begebenheiten, welche in die Zeit fallen, mit der sich das Corpus des Buches beschäftigt. Verfolgte der Verfasser in diesem einen allgemein historischen Zweck, warum reihte er dann die Anhänge nicht da ein, wo die in ihnen erzählten Begebenheiten chronologisch hingehören? — Die Anhänge zeigen zugleich, dafs die Sparsamkeit in dem eigentlichen Buche nicht aus Mangel an Materialien, sondern aus absichtlicher Selbstbeschränkung des Verfassers hervorgegangen ist. Hier, wo die Absicht aufhört, finden wir Begebenheiten, die in den ersten Anfang der Richterperiode gehören, und deren Andenken also zuerst verbleichen mufste, mit einer Vollständigkeit, einer bis ins Einzelnste gehenden Genauigkeit erzählt, welche darthun, was der Verfasser für die ganze Zeit leisten konnte, wenn er mehr geben wollte, als er gegeben hat, und in der Anwendung des *argumenti e silentio* bei ihm die gröfste Vorsicht empfehlen. — Dieser aus den Anhängen entnommene Grund würde freilich zum Theil seine Bedeutung verlieren, wenn die Anhänge nach der Meinung mehrerer Neueren nicht von dem Verfasser des eigentlichen Buches herrühren sollten. Allein auch hier hat Zerstückelungssucht das offenbar Zu-

zusammengehörige auseinandergerissen. Die Anhänge schliefsen sich mit einem: „und es geschah", an das eigentliche Buch an; auf die Einheit des Verfassers führt die beinahe wörtliche Uebereinstimmung von 20, 18.: „Und die Söhne Israels fragten Gott und sprachen: wer soll uns ausziehen zuerst zum Kriege mit den Söhnen Benjamins? Und der Herr sprach: Juda zuerst", mit C. 1, 1. 2.: „Und es fragten die Söhne Israels den Herrn: wer soll uns ausziehen gegen die Cananiter zuerst. Und der Herr sprach: Juda soll ziehen"; gemeinsam ist beiden das נוֹעַץ in der Bedeutung: sich versammeln, eben so das מִימִים יָמִימָה, worüber später, und was aufserdem nur einmal im Exod. und zweimal in 1 Sam. vorkommt. Was die innerlichen Eigenthümlichkeiten betrifft, so findet sich in den Anhängen dieselbe *Tendenz* auf das Walten der göttlichen Vergeltung hinzuweisen, ein gleiches Hervorkehren der Schattenseite, dieselbe Gleichgültigkeit gegen chronologische Bestimmungen. 4. Ein Beispiel einer sehr wichtigen Thatsache, welche der Verfasser nothwendig erzählen mufste, wenn er einen allgemeinen historischen Zweck verfolgte, gewährt uns 1 Sam. 3, 30., wo in der Rede des Mannes Gottes an Eli der in der Richterperiode erfolgte Übergang des Hohenpriesterthums von der Familie des Eleazar an die des Ithamar berührt wird; der nach d. St. unter sehr merkwürdigen Umständen erfolgt seyn mufs, der ferner als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, und über den sich doch in dem Buche der Richter kein Wort findet. 5. Sehr vieles Licht fällt auf den Character des Buches der Richter durch die richtige Bestimmung der Chronologie dieser Periode, wie sie, nach älteren Vorarbeiten, unter denen die von Vitringa in der *hypotyposis hist. sacrae p.* 29 *sqq.* die ausgezeichnetste ist, Keil geliefert hat, in der Abhandlung: Chronologische Untersuchung über die Jahre, welche vom Auszuge der Israeliten aus Ägypten bis zur Erbauung des Tempels verflossen sind, in den Dorpatischen Beiträgen zu d. theolog. Wiss. 2ter Bd. Hamburg 1833 S. 303 ff. Das hieher gehörige Resultat ist folgendes. Die Phi-

listäische Unterdrückung, von der das Buch der Richter redet, ist der Ammonitischen gleichzeitig. Ihre Dauer wird im Buche der Richter zu 40 Jahren bestimmt. Diese 40 Jahre müssen aber über die Begebenheiten herausgehen, welche in dem Buche der Richter verzeichnet sind. Denn Simson, mit dessen Tode das Buch der Richter schliefst, sollte nur anfangen Israel zu erretten, 13, 5., vgl. 1 Sam. 3, 3.; er richtete Israel in den Tagen der Philister zwanzig Jahre, C. 15, 20. Als er stirbt, ist die Macht der Philister noch ungebrochen; seine Thaten waren mehr Beweise, dafs der Gott Israels sein Volk retten konnte, Weissagungen zukünftigen Heiles, als dafs sie diese Errettung selbst gewährt hätten. — In den Büchern Samuelis finden wir uns gleich wieder auf demselben Terrain, auf dem uns der Verfasser des Buches der Richter gelassen. Wir finden gleich in C. 4. die Philister im Kampfe mit den Israeliten, und das Unglück der letzteren erhält seine höchste Spitze dadurch, dafs die Bundeslade von den Philistern genommen wird, ein Ereignifs, in dessen Folge Eli stirbt. Dafs die Philistäische Bedrängung, der dieser Kampf angehört, dieselbe ist, von der das Buch der Richter handelt, daran kann kein Zweifel seyn. Denn ohnedem würde bei der einen das Ende, bei der andern der Anfang fehlen. Die Philistäische Bedrängung in den Büchern Samuelis aber dauerte nach jener Catastrophe noch 20 Jahre. Sie erreichte ihre Endschaft durch den grofsen Sieg, den der Herr Israel gewährte, nachdem es unter Samuels Einwirkung sich aufrichtig zu ihm bekehrt hatte, 1 Sam. 7, 14. — Nach dieser Feststellung nun würden von den 40 Jahren von Elis Hohenpriesterthum die 20 letzten in die Zeiten des Philisterdruckes fallen. Die 20 letzten Jahre des Philisterdruckes, welche in den Büchern Samuelis ganz leer gelassen sind, würden durch die in dem Buche der Richter berichteten Thaten Simsons ausgefüllt. Nach C. 13, 5. herrschten die Philister über Israel schon zur Zeit von Simsons Geburt. Noch im jugendlichen Alter begann er nach C. 14, 4. seine Grofsthaten. Nehmen wir dies Alter zu 20 Jahren an, so

gönzt das Ende seines zwanzigjährigen Richterthums an den Anfang von Samuels Richterthum, das auf den entscheidenden Sieg über die Philister begründet wurde. So tritt alles in die schönste Ordnung. Zwanzig Jahre hindurch, die zweite Hälfte von Elis Pontificat, liegt Israel ganz darnieder. Am Ende derselben tritt die höchste Steigerung des Unglückes durch die Wegnahme der Bundeslade ein. Dann geht es wieder bergauf. Zwanzig Jahre hindurch läfst Simson die Philister die Obermacht des Gottes Israel fühlen; daneben geht, einen dauernden und vollständigen Sieg vorbereitend, die reformirende Thätigkeit Samuels her. Dieser Sieg erfolgt bald nach Simsons Tode. Zu der Zeit, da Israels Hoffnung mit Simson zu Grabe getragen wurde, lebte sie mit Samuel herrlich wieder auf. — Das 1 Buch Samuelis nimmt den Faden da wieder auf, wo der Verfasser des Buches der Richter ihn fallen läfst, gegen das Ende des vierzigjährigen Philisterdruckes in 1 Sam. C. 7. Aber der Verfasser konnte seinem Zwecke, die neue Gestaltung der Dinge, wie sie durch Samuel erfolgte, zu beschreiben, nicht genügen, ohne dafs er gewisse vorbereitende Thatsachen nachholte, welche der Verfasser des Buches der Richter übergangen hatte. Ehe er Samuels entscheidendes Auftreten berichtete, mufste er mit seiner Persönlichkeit, und den Verhältnissen, unter denen er auftrat, bekannt machen. Dafs der Verfasser von Eli nur in Bezug auf Samuel redet, geht aus der ganzen Weise seiner Darstellung deutlich hervor. Die wichtigsten Thatsachen, z. B. auf welche Weise der Übergang des Hohenpriesterthums von der Familie des Eleazar auf die des Ithamar erfolgte, übergeht er ganz mit Stillschweigen. — An diese Feststellungen knüpfen sich für unsere vorliegende Aufgabe die wichtigsten Ergebnisse. Fällt die ganze Wirksamkeit Elis noch in die Richterperiode, die Zeit, welche das Buch der Richter umfafst, so erklärt sich das Stillschweigen dieses Buches von derselben nur daraus, dafs der Verfasser nur der politischen Strömung folgte, sich nur mit den Thaten der Richter im engeren Sinne, der Männer beschäftigte,

deren Auctorität unter dem Volke ihre Grundlage in den äufse ren Errettungen hatte, welche der Herr durch sie dem Volke gewährte. In diesem Sinne war Eli nicht Richter. Beziehe sich die ersten Capitel des 1sten Buches Samuelis ungefähr au denselben Zeitraum, auf den Richter 11—16., so zeigt sich, daf das Fehlen von Beziehungen auf die im Pentateuche angeordnete gottesdienstliche Verfassung nicht darin seinen Grund haben kann dafs diese Verfassung damals nicht bestand, sondern nur darin dafs der Verfasser des Buches der Richter nach seinem speciel len Zweck sein Augenmerk nicht auf sie richten konnte.

Als Regulativ für die Benutzung des Buches der Richter als Geschichtsquelle dienen noch folgende Bemerkungen. 1. Der Verfasser steht durchaus auf prophetischem Standpuncte. Er macht hohe Anforderungen an das Volk Gottes; das vorhandene Gute befriedigt nie seine Erwartungen, und über das Böse ur theilt er sehr strenge. Weil er das Gute als sich von selbst verstehend betrachtet, als dasjenige, was Israel zu thun schuldig ist, und woraus ihm kein Lob erwachsen kann, so richtet er seinen Blick vorwiegend auf die Abweichungen, die er mit den stärksten Farben schildert. Greift man nun so roh zu, läfst man diesen Standpunct des Verfassers unbeachtet, so müssen die gröfsten Mifsverständnisse über den Character der Richterperiode entstehen, wie denn überhaupt das Nichteingehen auf den prophetischen Standpunct das Urtheil über die Geschichte Israels sehr irregeleitet hat. — Analog ist die gangbare Verirrung in der Beurtheilung des religiösen Characters des 17ten Jahrhunderts, daraus entstanden, dafs man sich ohne weiteres an die Aussprüche von Männern wie Andreä, Arndt, Müller, Spener hielt, die nur von ihrem Standpuncte aus richtig verstanden werden können. 2. Der Verfasser des Buches der Richter schrieb zu Anfang der Königsperiode. Dies erhellt aus der in den Anhängen stets wiederholten Bemerkung: „zu der Zeit war kein König in Israel, jeder that was ihm gutdünkte", die namentlich auch bei religiösen Mifsbräuchen gemacht wird, vgl.

17, 6. In der späteren Königszeit würde diese Bemerkung nicht passen. Die Entartung des Königthums kann der Verfasser noch nicht vor Augen gehabt haben. Schrieb nun der Verfasser zu einer Zeit grofser Blüthe der Theokratie, so war es natürlich, dafs er in der Freude über dasjenige, was der Herr jetzt seinem Volke gewährt, die dunklen Partieen der vorhergehenden Zeit etwas scharf hervortreten liefs. Wie stark die Beziehung ist, in der sein Urtheil über die Vergangenheit auf die Gegenwart steht, zeigt eben jene Formel, mit der zuletzt noch das ganze Buch beschlossen wird. Es verhält sich mit dem Buche der Richter ähnlich wie mit den Schilderungen des Verderbens der Kirche im Mittelalter in den Reformationsgeschichten. 3. Man mufs sich wohl hüten anzunehmen, dafs der Verfasser des Buches der Richter, was er nicht mit ausdrücklichen Worten mifsbilligt, deshalb billige, ein Vorurtheil, das die Gegner sehr häufig irregeleitet hat. Der Verfasser befleifsigt sich so sehr der Objectivität, dafs er ausgesprochene Urtheile und Reflexionen nur sehr selten einmischt, wie in C. 9, 24., wo er bemerkt, Gott habe einen bösen Geist gesandt zwischen Abimelech und den Sichemiten, „damit komme das Unrecht der 70 Söhne Jerubbaals und ihr Blut" etc.; ferner in C. 8, 27. das לְמוֹקֵשׁ, und die Formel: in diesen Tagen etc. In der Regel deutet er das Urtheil blos auf feine und sinnreiche Weise an, wie durch die Stellung der Thatsachen, oder durch wörtliche Beziehung auf Aussprüche des Pentateuches. Weifs man diese Andeutungen zu entdecken, so wird sich zeigen, dafs die Behauptung von Bleek und Andern, der Verfasser betrachte die Abweichungen vom Gesetze nicht im Entferntesten als etwas Jehovah Mifsfälliges, völlig ungegründet ist.

Nach diesen Bemerkungen über die Beschaffenheit des Buches der Richter im Allgemeinen, liegt es uns noch ob, dieselbe in einer speciellen Beziehung zu untersuchen.

In Bezug auf das Verhältnifs des Buches der Richter zum Pentateuch findet unter den Gegnern der Ächtheit Verschiedenheit der Ansicht statt. De Wette, Beitr. 1. S. 152., Bertholdt S. 762. und v. Bohlen S. 150. läugnen jede, auch die leiseste Beziehung des Buches der Richter auf den Pentateuch. Dagegen bemerkt Vater S. 579., Richter 11, 16 ff. sey „ein allerdings recht specieller Bezug" auf die Vorgänge von Num. 20. 21, und S. 582., Richter 2. 2. sey die Beziehung auf Deut. 7, 2. 5. 10. ziemlich deutlich und selbst die Übereinstimmung einiger Ausdrücke zu bemerken. Noch bestimmter erklärt sich Hartmann S. 559. In dem Buche der Richter „finden wir zwar des Gesetzbuches Mosis und einer geschriebenen Thora nicht ausdrücklich erwähnt, aber Anspielungen auf Erzählungen und Anordnungen Mose's können wir nicht abläugnen; vielmehr müssen wir aufrichtig gestehen, dafs dem Anordner des Buches der Richter der Pentateuch in seinem ganzen Umfange wohl bekannt gewesen ist, wovon man sich überzeugen wird, wenn man C. 1, 20. mit Num. 14, 30.; 5, 4. mit Deut. 32, 2.; ebendas. v. 14—18. mit Gen. 49, 13 ff.; 6, 37—39. mit Gen. 18, 18 ff.; ebend. v. 23. mit Gen. 32, 31.; und 10, 4. mit Num. 32, 41. zu vergleichen versucht hat."

Eigentlich nun haben wir es in diesem Abschnitt nur mit dem Verhältnifs der Zeit der Richter zum Pentateuch zu thun und die Untersuchung über das Buch der Richter gehört anderswohin. Doch ist die letztere von zu grofser Bedeutung für die Ausmittelung des ersteren, als dafs wir unser Ziel erreichen könnten, ohne sie mit hineinzuziehen. Wäre wirklich noch dem Verfasser des Buches der Richter der Pentateuch unbekannt, so dürften wir um so weniger Beziehungen auf ihn in der Zeit der Richter erwarten. Läfst sich dagegen zeigen, dafs der Verfasser den Pentateuch kannte und zwar als Werk Mosis, so steht zugleich fest, dafs nach seiner Überzeugung die Richterzeit in einem Verhältnifs zum Pentateuch stand; diejenigen, welche dies läugnen, haben dann seine von ihnen selbst als gewichtig aner-

kannte Auctorität gegen sich; wir sind dann berechtigt, auch die leiseren thatsächlichen Beziehungen auf den Pentateuch als solche geltend zu machen.

Wir halten es für unnöthig, das ganze Buch der Richter in dieser Beziehung durchzugehen. Die sorgfältige Prüfung einer beschränkten Anzahl von Stellen wird uns ein festes und unumstößliches Resultat gewähren. Wir suchen, was gewöhnlich, z. B. von Hartmann und Bohlen unterlassen wird, die Beziehungen des Buches der Richter auf den Pentateuch von denen der Zeit der Richter möglichst zu sondern, und zwar so, daß wir in zweifelhaften Fällen lieber dem ersteren zu viel zutheilen, als der letzteren.

Gleich die Einleitung [1]) in C. 1. 2. bietet uns manchen Stoff dar. C. 1, 20.: „Und sie gaben Kaleb Hebron, wie Moses geredet," bezieht sich auf Num. 14, 24.: „Und mein Knecht Kaleb, weil ein anderer Geist in ihm war, und er mir treu blieb, ihn bringe ich in das Land, wohin er kam, und sein Same soll es besitzen." Diese letzten Worte zeigen, daß unter dem Lande nicht blos Canaan, sondern zugleich speciell der Landestheil zu verstehen ist, vgl. Jos. 14, 9. Auch das הָאָרֶץ im Rich-

[1]) In dieser giebt C. 1, eine Übersicht über die Vorfälle, wie sie sich von der Vertheilung des Landes an bis zum Tode Josuas gestaltet hatten, C. 2, 1—3, 6 dann einen Überblick über dasjenige, was nachher vorfiel, und zwar also, daß C. 2, 1—5. das Präludium enthält, v. 6 ff. die Ausführung. Daß der Inhalt von C. 1. noch in die Zeiten Josuas gehört, das: „und es geschah nach dem Tode Josuas", wodurch das Buch in C. 1, 1. an das Buch Josua angeknüpft wird, sich also nicht auf das zunächst folgende bezieht, sondern auf den Hauptinhalt des ganzen Buches, geht nicht nur aus der Vergleichung des Buches Josua hervor, sondern läßt sich auch aus dem Buche der Richter selbst darthun. C. 2, 21.: „so will ich nicht ferner austreiben jemand vor ihnen von den Heiden, welche Josua ließ und starb", zeigt deutlich, daß nach der Ansicht des Verfassers die Expeditionen in C. 1. in die Zeit vor Josuas Tode gehören. Auch v. 23.: „Und der Herr ließ zurück diese Völker, daß er sie nicht schnell vertilgte, und gab sie nicht in die Hand Josuas", setzt voraus, daß mit dem Tode Josuas die Eroberungen aufhörten.

ter 1, 20. ist aus dem Pentateuch, vgl. Jos. 14, 12.: „und ich vertreibe sie, וְהוֹרַשְׁתִּים, wie Jehovah geredet."

Die Rede des Engels des Herrn in C. 2. 1 ff. ist ganz aus Stellen des Pent. zusammengesetzt. Die beiden Glieder in v. 2.: „und ihr sollt keinen Bund schliefsen mit den Bewohnern dieses Landes, ihre Altäre sollt ihr zerstören" kommen vereinzelt vor in Ex. 23, 32.: „nicht sollst du schliefsen mit ihnen (לָהֶם) einen Bund", und Deut. 12, 3.: „und ihr zerstöret ihre Altäre" (נִתַּץ wie hier), ja sie finden sich ebenso wie hier verbunden in Ex. 34, 12. 13.: „nicht sollst du schliefsen einen Bund mit den Bewohnern des Landes — — ihre Altäre sollt ihr zerstören", und Deut. 7, 2. 5. Die Beziehung auf den Pentateuch ist um so unläugbarer, da der Engel hier nur referirt, was er in der Vergangenheit gesprochen. — Gleich die folgenden Worte des Verses: „und nicht habt ihr gehört auf meine Stimme" sehen zurück auf Exod. 23, 21., wo in Bezug auf den Engel des Herrn — der hier redet — gesagt wird: „hüte dich vor ihm, und höre auf seine Stimme, und empöre dich nicht wider ihn; denn nicht wird er vergeben eure Sünden, weil mein Name in ihm ist." — In v. 3. heifst es: „und auch ich habe gesprochen, nicht will ich sie vertreiben vor euch und sie sollen euch seyn zu Seiten, לְצִדִּים, und ihre Götter sollen euch seyn zur Falle", לְמוֹקֵשׁ. Die letzteren Worte weisen hin auf Ex. 23, 33.: „ihre Götter sollen dir seyn zur Falle", vgl. 10, 7. Deut. 7, 16. Das: „sie sollen euch zu Seiten seyn", s. v. a.: ihr sollt mit ihrer Seite zu thun haben, so dafs sie euch drängen und stofsen, nicht, wie im Falle der Bundestreue mit ihrem Rücken, vgl. Ex. 23, 27.: „und ich gebe alle deine Feinde nach dir hin zum Nacken", weist schon durch seine Fremdartigkeit hin auf eine Grundstelle, aus der der abrupte und für sich schwer verständliche Ausdruck seine Erläuterung erhalten mufs. Eine solche findet sich nun auch sogleich in Num. 33, 55.: „Und wenn ihr nicht vertreiben werdet die Bewohner des Landes vor euch, so wird, was ihr davon übrig lasset, euch werden zu Dornen in

euren Augen und zu Stacheln in euren Seiten", לְעֵינֵיכֶם לְצִדִּים בְּצִדֵּיכֶם. — Wie unumgänglich die Erläuterung aus der Grundstelle ist, die auch durch Jos. 23, 13. gesichert wird, zeigen die unglücklichen Bemühungen derjenigen, welche diese Beziehung verkennen. Gewöhnlich wird nach dem Vorgange von Schultens das צִדִּים in der Bedeutung Feinde genommen. Dagegen spricht aber, dafs das sehr häufig vorkommende צַד immer nur die Bed. Seite hat. Studer ist gleich damit fertig, das צִדִּים in צָרִים zu verwandeln. Dagegen aber spricht 1. dafs die Entstehung des schwierigen צִדִּים aus dem ganz leichten צָרִים gegen alle Wahrscheinlichkeit ist. 2. Dafs in Verbindung mit מוֹקֵשׁ ein bildlicher Ausdruck erwartet werden mufs. 3. Dafs die ganze Rede des Engels des Herrn in wörtlicher Beziehung auf den Pent. steht. 4. Dafs es ein sonderbares Zusammentreffen wäre, wenn die Stelle durch einen blofsen Schreibfehler in eine Beziehung zu der Grund- und Parallelst. getreten wäre, an die der Verf. gar nicht dachte.

Zu C. 2, 10.: „Und es erhob sich ein anderes Geschlecht nach ihnen, welches nicht kannte den Herrn", vgl. Ex. 1, 8.: „Und es erhob sich ein neuer König, welcher nicht kannte den Joseph." Wie konnte der Undank Israels lebhafter vor Augen gestellt werden, als durch diese leise und doch so klare Anspielung? Zu v. 11. vgl. Deut. 6, 18.; zu v. 15. vgl. Lev. 26, 15 ff., Deut. 28, 25.; zu v. 17. Ex. 34, 15. Der zweite Theil: „sie sind gewichen schnell von dem Wege, auf dem ihre Väter gingen zu hören die Gebote des Herrn", bezieht sich genau auf Ex. 32, 8.: „sie sind gewichen schnell von dem Wege, den ich ihnen geboten." Die Entlehnung giebt sich hier besonders in dem eilig, מַהֵר, zu erkennen, was auf den unmittelbar auf die Gesetzgebung folgenden Kälberdienst, auf den sich die Worte im Pent. beziehen, besser pafst, als auf den neuen Ausbruch desselben sündigen Verderbens, auf den die Worte hier übertragen werden, um anzudeuten, dafs die Quelle schon eine alte ist. In C. 4, 15. steht das: „und der Herr verwirrte (וַיָּהָם) Sisera und alle

וְכָל־הַמַּחֲנֶה und das ganze Lager" in deutlicher Beziehung au
Ex. 14, 24.: „Und der Herr verwirrte, וַיְהֻם, das Lager Ägyp
tens." Der Verf. deutet durch dieselbe an, dafs die Verwirrun
jetzt, da sie durch das Schwert der Israeliten erfolgte, nicht we
niger ihren Ursprung in Gott hatte, als damals, da Gott sicht
barer eingeschritt. Er deutet zugleich hin auf die gemeinsam
Quelle beider Begebenheiten, darauf: dafs Gott durch die zweit
die thatsächliche Verheifsung erfüllte, die er durch die erste fü
die Zukunft gegeben. — Der Ausdruck hat, wenn die Beziehun
auf den Pent. verkannt wird, wo er sich als vollkommen ange
messen zeigt, etwas Unbequemes, besonders wegen des Zusatze
לִפְנֵי־חָרֶב. Dies geht schon aus den Bemühungen Mehrere
die diese Beziehung verkennen, hervor, dem Worte eine ander
Bed. aufzudringen, vgl. z. B. Studer z. d. St. Auch an ander
St., wo der הֻמָּם vorkommt, ist die Beziehung auf den Pen
unverkennbar, vgl. z. B. 1 Sam. 7, 10. 2 Sam. 22, 15. Jos. 10, 1
Ps. 144, 6.

Die Rede des נָבִיא in C. 6, 8 ff. ruht durchaus auf der
Pent. Er beginnt sogleich mit dem Eingange des Decalogu
Ex. 20, 2.

Da Gideon mit Berufung auf seine Schwäche den Au
trag Israel zu erretten ablehnen will, wiederholt ihm der Engel
des Herrn in C. 6, 16. das grofse zu Moses gesprochene Wo
כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ (Ex. 3, 12.), eine Berührung, die schon wege
des eigenthümlichen Gebrauches des כִּי nicht zufällig seyn kann
und weist somit hin auf die frühere herrliche Bewährung dieser
Verheifsung, auf die grofse thatsächliche Widerlegung des Vo
urtheiles, dafs man von Hause aus grofs seyn müsse, um Grofs
zu thun. — In v. 38.: „nicht werde der Herr böse und ich
will noch dies eine Mal reden", entlehnt Gideon die Worte buch
stäblich aus Gen. 18, 32, und entschuldigt also seine Kühnheit mit
der gleichen Abrahams, die von Gott gnädig aufgenommen worden

Ganz besonders wichtig aber ist die Botschaft Jephtas a
den König der Ammoniter in C. 11, 15 ff. Dafs entweder Jephta
selb

selbst oder doch der Verf. des Buches der Richter den Pent. vor sich liegen hatte, läfst sich aus derselben mit zwingender Evidenz darthun, und wenn auch nur das letztere zugestanden wird, so steht doch zugleich so viel fest, dafs der Verf. von der Voraussetzung ausging, dem Jephta habe der Pent. zu Gebote gestanden. Man achte auf folgende 3 Puncte: 1. Was die Deduction giebt, ist mit Ausnahme einer einzigen Notiz durchgängig und zwar fast immer wörtlich aus dem Pent., der Erzählung im Buche Numeri entlehnt. 2. Er nimmt vollständig alles herüber, was in der Relation des Pent. zu seinem Zwecke dienen konnte. 3. Er folgt dieser Relation Schritt vor Schritt. Wenn je ein Auszug sich als solcher kund giebt, so ist es hier, und Behauptungen wie die von Gramberg, II. S. 131., die Relation des Pent. sey aus dieser Deduction geflossen, richten sich selbst. Zu v. 16. (Ankunft in Kadesch) vgl. Num. 20, 1—13.; v. 17. (fruchtlose Gesandtschaft an den König von Edom) ist meist wörtlicher Auszug aus Num. 5, 14—21., mit Einfügung der für den Zweck des Pent. gleichgültigen, für Jephta aber wichtigen Notiz: „und auch an den König von Moab sandte er und er wollte nicht." Zu v. 18. (Zug durch die Wüste um das Land Moab) vgl. Num. 20, 22—21., 20, besonders 21, 4. 11. 13., aus welchen V. der unsrige beinahe buchstäblich zusammengesetzt ist. Zu v. 19. (Gesandtschaft an Sihon, König der Amoriter) vgl. Num. 21, 21. 22, woraus dieser Vers beinahe wörtlich abgekürzt ist. V. 20. (Weigerung Sihons und Kampf dess. mit Israel) ist wörtlicher Auszug aus Num. v. 23., nur dafs statt eines Ausdruckes ein anderer gleichbedeutender gesetzt wird. Zu v. 20. 21. (Einnahme von Sihons Land) vgl. Num. v. 24. 25. — In v. 25. wird an das Beispiel des Balak, des Sohnes Zippor, erinnert. Seine Verhältnisse zu Israel werden im Buche Numeri gleich darauf berichtet, C. 22, 2 ff. In v. 26. redet Jephta von Hesbon und seinen Töchtern, vgl. Num. 21, 20. — Man beachte, wie der Auszug anfangs in je einem Verse den Inhalt eines ganzen Abschnittes in der Erzählung des Buches

Numeri umfafst, dann, nachdem er zu der jetzt in Frage stehenden Sache kommt, ausführlicher wird, so dafs beinahe Vers dem Verse entspricht, und versuche dies von der Gramberg-schen Annahme aus zu erklären. — Studer ist schon unwohl bei der Sache geworden. Die „fast wörtliche Übereinstimmung" mit der Relation des Pent. erregt ihm grofses Bedenken. Er sucht Jephtas Botschaft auch auf andere Weise zu verdächtigen, um allen Schlüssen, die man zu Gunsten des Pent. daraus machen könnte, vorzubeugen. Er meint (S. 288.), es bleibe auffallend, dafs in der gröfsern Hälfte dieser Rede blos die Moabiter berücksichtigt werden, und überhaupt die Antwort Jephtas so gestellt sey, als ob er mit dem Könige der Moabiter persönlich unterhandelte und nicht blos mit einem Advocaten desselben. Deshalb ist er geneigt anzunehmen, es habe entweder der Sammler des Buches selbst, oder ein späterer Leser desselben diese juristische Deduction von der Rechtmäfsigkeit der Ansprüche Israels auf den Besitz von Gilead sich aus dem Pent. zusammengesetzt. — Wir haben schon bemerkt, dafs wir aus dieser Rede für jetzt nur das Verhältnifs des Verf. des Buches der Richter zum Pent. bestimmen wollen, nicht Jephtas, müssen es dann aber für eine aus Verzweiflung hervorgegangene arge Willkühr erklären, wenn dem Verfasser des Buches ein blofser Sammler substituirt wird — auf dessen Existenz nicht die geringste Spur in dem Buche führt — oder gar ein späterer Leser. Der angef. Grund aber ist nicht geeignet, die Relation irgend zu verdächtigen; die Thatsache, auf die er sich stützt, hindert gar nicht, dafs die Rede wörtlich, wie sie vorliegt, von Jephta ausgegangen sey. Studers Verdächtigung geht von der Voraussetzung aus, dafs die Israeliten früheres Gebiet der Ammoniter besafsen. Er findet es auffallend, dafs in v. 18. „blos von der Nichtverletzung des Moabitischen Gebietes durch die Israeliten die Rede ist, während derjenigen des Ammonitischen Gebietes, die doch wenigstens ebenso sehr, wo nicht zunächst verdiente nachgewiesen zu werden, mit keinem Worte gedacht

ist." Es hätte doch nun nichts näher gelegen, als vor allem zu untersuchen, ob diese Voraussetzung richtig sey. Das Resultat würde gewesen seyn, dafs sie gar nichts für sich hat. Im Pent. wird ausdrücklich gesagt, dafs direct die Israeliten den Ammonitern nichts nahmen; ebenso ausdrücklich in dem Berichte selbst und in dem alten Liede, dafs die Amoriter nur mit den Moabitern zu thun hatten, so dafs auch auf indirectem Wege kein Ammonitisches Land in den Besitz der Israeliten kam. Den Schein des Übergangs Amm. Eigenthums, welchen Jos. 13, 25. darbietet, wo zu dem Gebiete des Stammes Gad neben allen Städten Gileads die Hälfte des Landes der Kinder Ammon gerechnet zu werden scheint, hat schon Masius trefflich beseitigt: *quia omnes urbes Galaaditidis non pertinent ad istam tribum (dabitur enim mox dimidiata Gal. tribui Manassitarum): illico praeciditur illa universitas, his additis verbis: dimidiaque terra Ammon. Est enim istorum sensus: eatenus modo sursum in Gal. exporrectam jacuisse Gaditarum haereditatem, quatenus dimidia Amm. ditio Gal. ab oriente ambiebat.* Vgl. auch Reland p. 105. Eine zweite falsche Voraussetzung, auf der die Verdächtigung beruht, ist die, dafs der König der Ammoniter der bloße Advocat des Königs der Moabiter gewesen sey, und zu ihm in gar keiner näheren Beziehung gestanden habe. Das Richtige ist vielmehr: Ammoniter und Moabiter waren nach aufsen eins, ebenso eng mit einander verbunden, wie die einzelnen Stämme Israels. Wie Jephta sich als Repräsentanten Israels darstellt, so der König der Ammoniter als Repräsentanten der Söhne Loths. Die Einheit derselben geltend zu machen und ihre Zweitheiligkeit zurücktreten zu lassen, lag durchaus in seinem Interesse.

In C. 13, 5., vgl. v. 7., spricht der Engel des Herrn zu dem Weibe des Manoah: כִּי הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן. Buchstäblich so der Engel des Herrn zu Hagar in Gen. 16, 11. Zufällig kann diese Übereinstimmung schon wegen der seltenen Form יֹלַדְתְּ

für יֹלֶדֶת nicht seyn*). Zudem führt auf das Vorhandenseyn einer Grundstelle auch die Thatsache, dafs noch eine dritte fast buchstäblich gleiche Stelle vorkommt, die Jes. 7, 14, welche mit der Gen. 16, 11. auch noch in dem Folgenden übereinstimmt — Gen.: „siehe du bist schwanger und gebiehrst einen Sohn und nennst seinen Namen Ismael" Jes.: „siehe die Jungfrau wird schwanger und gebiehrt einen Sohn und du nennst seinen Namen Immanuel." Fragen wir nun, welche unter den drei Stellen die Grundstelle ist, so kann an die unsrige schon deshalb nicht gedacht werden, weil sie des Zusatzes von der Namengebung entbehrt, den die beiden andern übereinstimmend haben. Dazu kommt das Gesammtverhältnifs der Erzählung in dem Buche der Richter in d. C. zu der Genesis, welches sich durchaus als das der Abhängigkeit kund giebt. Vgl. mit v. 2. Gen. 11, 30.; mit v. 8. Gen. 25, 21.; mit v. 15. vgl. Gen. 18, 5.; mit v. 17. 18. vgl. Gen. 32, 30. Für die Priorität der Genesis bei allen diesen Berührungen entscheidet schon der Umstand, dafs dort lauter in sich abgeschlossene Darstellungen vorkommen, während hier vereinzelte Züge aus den verschiedenen zu einem Ganzen verbunden werden, gerade so wie im N. T. im Verhältnifs zum A. T. Das Weib des Manoah z. B. repräsentirt im Allgemeinen offenbar Sarah, vgl. v. 2. mit Gen. 11, 30 und doch wird in v. 6. auf sie übergetragen, was ursprünglich der Hagar angehört; die Zusammenkunft von Manoah und den Engel des Herrn ist im Allgemeinen Nachbild von Gen. 18., und doch finden wir mitten inne eine Beziehung auf Jacobs Kampf. — Hitzig (zu Jes. S. 85.: „die Redensart — — kommt noch vo

*) Ewald kl. Gr. §. 389. meint, weil diese Form sich nicht find wo nicht von der zweiten Person die Rede sey, so haben die Punc tatoren wahrscheinlich blos wegen der Ähnlichkeit mit der 2. Pers fem. sg. so ausgesprochen. Allein dafs die Form sich nur findet, w von der zweiten Person die Rede ist, erklärt sich einfach aus der A hängigkeit der einen der beiden St., wo sie vorkommt, von der ander ist daher zufällig und berechtigt nicht zu dem daraus gezogenen Schlufs

in der Anrede Richt. 13, 5., und mit dem Zusatze unserer Stelle von der Namengebung vermehrt Gen. 16, 11.*) scheint Jes. 7, 14. die Würde der Grundstelle zuzutheilen. Allein dies ist schon deshalb unstatthaft, weil die Grundstelle nothwendig die Form יֹלֶדֶת haben mufs, nicht, wie Jesaias, die Form יֹלֶדֶת. Denn wenn der Verf. des Buches der Richter und der Genesis beide aus Jesaias schöpften, wie kamen sie dann beide zu der seltnen, sonst gar nicht vorkommenden Form? Dazu kommt ein Umstand, welcher blos auf unsere St. gesehen — denn von allen allgemeinen Gründen sehen wir ab; wollten wir sie geltend machen, so würde jeder Gedanke an die Möglichkeit einer Benutzung des Jesaias durch den Verf. der Genesis schwinden, da kein Capitel des Jesaias ohne wörtliche Beziehungen auf den Pent. ist — zeigt, dafs Jesaias aus der Genesis geschöpft haben mufs. Es ist dies der Gebrauch der zweiten Person: du nennst, bei Jesaias befremdend, weil hier im Vorhergehenden von der Jungfrau geredet wird, im Pent. ganz an seiner Stelle, weil hier der Engel des Herrn die Hagar anredet. Wie schlagend dieser Grund ist, wie sehr der plötzliche Übergang zur Anrede bei Jesaias einer Erklärung bedarf, wie sie das Streben, sich möglichst der Grundstelle in der Genesis zu conformiren, gerade durch das Fremdartige auf sie hinzuweisen, darbietet, sehen wir aus den Versuchen neuerer Ausleger bis auf Hitzig herab, die zweite Person zu beseitigen, und ihr die dritte zu substituiren, Versuche, welche als verwerflich erscheinen, da es bei der unverkennbaren Abhängigkeit einer der beiden Stellen von der andern unnatürlich ist anzunehmen, dafs die völlig gleich geschriebene Form das eine Mal die zweite, das andere Mal die dritte Person bezeichne, um so mehr, da das קְרָאת regelmäfsig nur der zweiten Person angehört.

Man müfste blind seyn, wenn man verkennen wollte, dafs der Verfasser in Ausmahlung der Scene, wie die Bewohner von Gibea ihren Frevel an dem Kebsweibe des Leviten begingen, in C. 19, 22 ff., durchgängig die Worte aus Gen. 19, 4 ff. entlehnt.

In dieser Beziehung spricht er sein Urtheil über die That aus. *Lightfoot: adeo et Gibea, civitas Israelis, aeque sit facta abominabilis, ac Sodoma.*

Das „wir wollen austilgen das Böse aus Israel", בְּבַעֲרָה רָעָה מִיִּשְׂרָאֵל, was die Stämme den Benjaminiten sagen lassen, C. 20, 13., ist eine *phrasis deuteronomica*, vgl. Deut. 17, 12. וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל, 13, 6. 27, 7. 19, 19. 21, 21. 22, 21. Sie sagen damit, dafs sie dem vom Herrn ihnen auferlegten Beruf nachkommen wollen. Das: „wir wollen austilgen" ist die Antwort der Gemeinde auf das: „du sollst austilgen" des Herrn. Durch die wörtliche Bezugnahme auf das Gesetz wird die ausdrückliche Anführung desselben erspart.

In Cap. 20, 6. spricht der Levit zu dem versammelten Israel: „denn gethan haben sie Simmah und Nebalah in Israel." Selbst Studer bemerkt zu v. 13.: „Schon v. 6. erinnert in den Worten זִמָּה וּנְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל an die legislatorische Sprache des Pent., welche damit ein todeswürdiges Verbrechen, besonders der Unzucht, zu bezeichnen pflegt." Vgl. über den hier wiederkehrenden eigenthümlichen Gebrauch des זִמָּה im Pent. Th. 1. S. 52. Das עָשָׂה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל kommt speciell von Fleischessünden vor Gen. 34, 7. und Deut. 22, 21., an der letzteren St. mit nachfolgendem: und austilgen sollst du den Bösen aus Israel, vgl. oben.

Der seltene Ausdruck עִיר מְתִים in C. 20, 48. mufs um so mehr auf Deut. 2, 34. 3, 6 zurückgeführt werden, da er dort ebenso wie hier in Verbindung mit dem חֵרֶם vorkommt.

In C. 21, 17. ruht das וְלֹא־יִמָּחֶה שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל der Ältesten auf Deut. 25, 6., wo die Verordnung, dafs der älteste Sohn aus der Leviratsehe den Namen des Verstorbenen tragen soll, so motivirt wird וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל. Wir haben hier eine Probe von geistiger Auslegung des Gesetzes. Die Ältesten führen den Buchstaben auf seine Idee zurück und wenden dann diese auf die vorliegenden Verhältnisse an. Sie schliefsen *a minori ad majus*: Sorgt der Herr also für das In-

dividuum, wie vielmehr müssen wir uns die Erhaltung eines ganzen Stammes angelegen seyn lassen, alles thun um sie zu befördern. Als Beweis, dafs der Verf. den Pent. kannte, wird man diese Stelle jedenfalls gelten lassen müssen. Sehen wir aber, wie das Thun der Obrigkeit in dieser Sache auch in allem übrigem durch das Gesetz bestimmt wird, z. B. in der Verhängung des Bannes über die Benjaminiten und die Bewohner von Jabesch, s. später, so bleibt kaum ein Zweifel, dafs er uns die Worte der Ältesten treu wiedergegeben hat.

Wir glauben, dafs das bisher Mitgetheilte zur Erreichung unseres Zweckes völlig genügt, dafs die Thatsache der Benutzung des Pent. nach allen seinen Theilen durch den Verf. des Buches der Richter dadurch festgestellt ist. Der positive Beweis für die Nichtbenutzung, oder vielmehr für das Nichtvorhandenseyn des Pent. in der Richterperiode, welchen Bohlen S. 148. aus Richt. 6, 13. führen will, wo Gideon von den Wundern des Herrn redet, welche die Väter erzählten, verliert bei näherer Betrachtung alle Kraft. Wie wenig die mündliche Tradition die schriftliche ausschliefst, zeigt Ex. 18, 14, vgl. Th. 1. S. 467. Und was die Hauptsache ist, die Väter sind hier, wie wir später nachweisen werden, nicht die Vorfahren, sondern die Väter im eigentlichen Sinne, und die Worte beziehen sich auf den Ritus der Fragen und Antworten beim Osterfeste, der das Vorhandenseyn des Pent. nicht ausschliefsen kann, weil er eben aus dem Pent. entstanden ist.

Nach der Untersuchung über die Beschaffenheit der Quellen für die Geschichte der Richterzeit, gehen wir daran festzustellen, wie sich das in diesen Quellen enthaltene Material zu der Frage über die Ächtheit des Pent. verhält.

In Bezug auf keinen Punct glaubt man des Gegensatzes zwischen dem Pent. und der Richterperiode sicherer zu seyn, als in Bezug auf die heiligen Orte. In dem Pent., sagt man,

wird darauf gedrungen, dafs nur vor der Stiftshütte, und wenn das Volk ins Land Canaan gekommen, nur an dem „Orte, den Jehovah aus allen Stämmen erwählen werde, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen", Opfer dargebracht, und alle gottesdienstlichen Handlungen verrichtet, ja selbst alle Feste gefeiert werden sollen. Im grellen Widerspruch dagegen finden wir in der Richterperiode eine Mehrheit heiliger Örter. Vgl. de Wette Beitr. 1. S. 226 ff. Bleek, Stud. u. Crit. 1831 S. 501 ff. Vatke S. 264 ff., Gramberg u. A.

Wir werden dagegen zuerst nachweisen, dafs alle Thatsachen, welche die Nichtbeobachtung des Gesetzes über die Einheit des Heiligthums darthun sollen, mit Unrecht dahin gezogen werden, dann positiv zeigen, dafs dies Gesetz während der ganzen Richterperiode in Ausübung war, dafs das Volk während derselben nur ein Heiligthum hatte.

Die uns nachtheiligen Thatsachen sind folgende: 1. Nach Richt. 2, v. 5. opfert das Volk zu Bochim. Wir behaupten aber, dafs durch diese Handlung das Mosaische Gesetz von der Einheit des Heiligthums und der Darbringung der Opfer bei der Stiftshütte nicht verletzt wurde. Wie sie mit demselben in Einklang zu bringen sey, das erkannte schon *Serrarius: eo ipso, quod ibi apparebat dominus**), *et populum ad deum*

*) Den Beweis, dafs der Erscheinende der Engel des Herrn war, nicht wie Neuere angenommen haben, ein Engel, oder gar ein Prophet, führt Schmid comm. S. 164 ff. Schon aus grammatischem Grunde steht dies fest; מלאך יהוה kann nur heifsen: der Engel des Herrn. Über die Form der Erscheinung wissen wir nichts; auch nicht darüber, ob die Worte, die dem Engel des Herrn beigelegt werden, äufserlich gesprochen wurden, oder nur Wesenssprache sind, von den Dienern Gottes gedeutet. So viel aber ist sicher (und darauf kommt es für unseren Zweck allein an), dafs das Volk von einem aufserordentlichen Nahen Gottes überzeugt war. — Darin setzt auch Gramberg den Grund des Opferns, ohne zu merken, was er damit zugesteht. Er bemerkt Th. 1. S. 22., man habe keinen Anstand genommen in Bochim zu opfern, „weil der Ort durch Erscheinung eines Engels, oder vielmehr, da er sich die Ausführung aus Ägypten zuschreibt, Jehovas selbst geweiht war."

propitiandum hortabatur, videbatur locum sanctum indicare, simulque potestatem ibi sacrificia offerendi facere. Man sollte für gewöhnlich bei der Bundeslade opfern, weil dort und nur dort der ordentliche Sitz Gottes war. Die Regel begründete die Ausnahme; dafs man Gott an Orten opferte, wo er sich aufserordentlich offenbarte, flofs aus demselben Princip. Zu behaupten, es habe gar keine Ausnahme gegeben, man habe schlechterdings nicht anders als bei der Bundeslade opfern dürfen, heifst zugleich behaupten, Gott habe nach Errichtung der Stiftshütte sich gar nicht anders mehr manifestiren dürfen. Wie wenig Gottes Gegenwart an die Bundeslade gebannt war, das erhellt aus Jerem. 3, 16.: „nicht wird man mehr sagen: die Bundeslade des Herrn! und nicht wird sie kommen ins Herz, und nicht wird man ihrer gedenken, noch sie vermissen, und nicht wird eine andere gemacht werden." Die endliche Form der Offenbarung Gottes kann auch während ihres Bestehens nicht die schlechthin ausschliefsliche seyn. — Wollte man sagen, die Angabe, dafs der Engel des Herrn in Bochim erschienen, sey eine mythische, so antworten wir darauf, dann ist auch das Opfern Israels zu Bochim mythisch zu nehmen; denn dafs der Verf. Israel nur opfern läfst, weil der Herr erschienen, erhellt daraus, dafs er nie eines Opfers Israels anders als bei der Bundeslade erwähnt, als nur im Falle einer aufserordentlichen Erscheinung Gottes. — Dasselbe, was von dem Opfer zu Bochim, gilt auch von dem Opfer Gideons zu Ophrah *). Auch dies beruht auf dem Grundsatz: wo Gott erscheint, da ist, so lange diese Erscheinung dauert, Heiligthum, und wem Gott erscheint, der wird *pro tempore* zum Priester. Nur dann würde sich ein Gegensatz gegen das Mosaische Gesetz finden, wenn Gideon in seiner Vaterstadt Ophrah einen bleibenden Cultus errichtet hätte.

*) Man beachte, dafs jedesmal, wo in dem Buche der Richter eine aufserordentliche Erscheinung Gottes vorkommt, Opfer dargebracht werden. Dies verstärkt die Kraft der Schlüsse, welche aus dem sonst aufserdem nie, gezogen werden.

Ruth im Moabiterlande bei Jehovah schwört, und andere Belsp. bei Jahn, Archäol. Th. 3. §. 113. Im Gesetze wird nirgends vorgeschrieben, dafs mit den Eiden im Allgemeinen Opfer verbunden seyn sollen. — Auf ein Heiligthum, behauptet man, führe das לִפְנֵי יְהוָה. Allein man ist zu einer solchen materiellen Auffassung dieser Worte — von der auch Movers sich nicht frei erhalten hat, welcher, über die Chronik S. 290., behauptet, an allen Stellen, in denen gesagt wird, dafs eine gottesdienstliche Handlung לִפְנֵי יְהוָה verrichtet worden, werde immer die Gegenwart der Lade oder des Zeltes vorausgesetzt — durch gar nichts berechtigt. Das לִפְנֵי יְהוָה sagt weiter nichts aus, als dafs Jephta alle seine Worte eidlich bekräftigte. Will man behaupten, das לִפְנֵי יְהוָה müsse sich auf das Heiligthum beziehen, so mufs man auch behaupten, dafs alle Eide nur bei einem oder dem Heiligthum Jehovahs geschworen werden durften, wovon sich weder im Gesetze noch in der Geschichte irgend eine Spur findet. Allerdings steht das לִפְנֵי יְהוָה besonders häufig von Handlungen, die an dem Orte des Heiligthums vorgenommen wurden, aber dies nur deshalb, weil sich Jehovah auf besondere Weise im Heiligthum kund gab. Könnte das לִפְנֵי יְהוָה nur von Handlungen beim Heiligthum stehen, so müfste auch Jehovah nur dort gegenwärtig, in sein Heiligthum eingeschlossen seyn, ein absurder, die göttliche Allgegenwart vernichtender Gedanke, den man nirgends in der heil. Schrift nachweisen wird.

Ähnliches gilt auch in Bezug auf Richt. 20, 1.: „Und es gingen aus alle Söhne Israels und es versammelte sich die Gemeinde wie ein Mann zum Herrn nach Mizpah", woraus man schliefsen will, dafs in der Richterperiode zu Mizpah ein Heiligthum Jehovahs gewesen. Die geistige Auffassung, wie sie sich schon bei Kimchi findet, *ubicunque locorum congregatur totus Israel, vel major pars ejus, ibi divina majestas habitat*, und bei Schmid: *ubi pius Dei populus congregatur, ibi sine dubio deus est in medio ipsorum*, ist auch hier die

richtige, vgl. v. 2.: „in der Versammlung des Volkes Gottes" ist das Volk sich bewußt Volk Gottes zu seyn, so geschieht jede Versammlung desselben, wo sie auch seyn mag, קְהַל יְהוָה. Schmid: *ejusmodi congregatio non mere civilis seu politica fuit, sed simul ecclesiastica et sacra.* In der Regel wurden solche Versammlungen am Orte des Heiligthums gehalten oder auch die Bundeslade dorthin gebracht. Doch war dies nicht unumgänglich nothwendig. — Hier läßt sich der Grund, warum die Versammlung nicht nach Siloh, sondern nach Mizpah berufen wurde, leicht auffinden. Mizpah eignete sich nicht nur durch seine Lage fast in der Mitte des Hebräischen Gebietes diesseits des Jordan trefflich zum Versammlungsorte, sondern es wurde in diesem Falle noch speciell durch seine Lage in dem Benjaminitischen Gebiete dazu qualificirt. An dem Orte, wo das Verbrechen begangen worden, sollte das Gericht gehalten werden, auch deshalb, damit, wenn der schuldige Stamm sich nicht fügte, sogleich die Execution nachfolgen könnte.

3. Ganz besonderes Gewicht legt man auf Richt. 20 und 21., woraus unwidersprechlich erhelle, daß in der Richterperiode eine Opferstätte des Herrn zu Bethel gewesen. Allein von einer Opferstätte kann auf keinen Fall die Rede seyn; es heißt in C. 20, 27.: „dort war die Bundeslade des Herrn in diesen Tagen." Alles erklärt sich ganz leicht, wenn wir annehmen, daß die Bundeslade während des Benjaminitischen Krieges von Siloh nach Bethel gebracht wurde. Dafür sprechen folgende Gründe. a. Die wiederholten und in unserem Abschnitte selbst vorkommenden Angaben des Verf. des Buches der Richter selbst, daß die Bundeslade während der ganzen Richterperiode und speciell in der Zeit, in welche der Benjaminitische Krieg fällt, ihren bleibenden Sitz in Siloh gehabt habe. Will man den Verf. nicht in einen crassen Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so muß man die bezeichnete Auskunft annehmen, die gewiß sehr leicht ist. b. Der Verf. selbst hat deutlich genug angedeutet, daß der Aufenthalt der Lade zu Bethel nur ein temporärer war. Dar-

auf führt ganz besonders C. 21, 4.: „Und es geschah am folgenden Tage, da erhub sich das Volk frühe und sie erbauten dort einen Altar und brachten dar Brandopfer und Schlachtopfer." Daſs sie erst einen Altar erbauen müssen, zeigt daſs Bethel nicht der gewöhnliche Ort des Heiligthums, überhaupt keine Opferstätte war. Ferner ist wohl zu bemerken, daſs nicht von der Stiftshütte, sondern nur von der Lade die Rede ist, und auch das „in jenen Tagen" ist nicht zu übersehen. Zwar behauptet man, der Verf. habe sich noch deutlicher ausdrücken müssen, wenn er blos an eine temporäre Herbeiholung der Bundeslade gedacht wissen wollte. Allein man setzt dabei stillschlich voraus, daſs der Verf. für Leute schrieb, die nicht wuſsten, welches der stehende Aufenthaltsort der Bundeslade während der ganzen Richterperiode war. Überall aber geht er davon aus, daſs als solcher Siloh seinen Lesern bekannt war, auch setzt er voraus, daſs seine Leser genau den *terminus ad quem* wuſsten, vgl. 18, 31., wo davon als von einer ganz bekannten Sache die Rede ist. c. Schon die Lage Bethels macht es wahrscheinlich, daſs die Lade nur *pro tempore* dorthin gebracht wurde. Da es gerade in dem Benjaminitischen Lande liegt, nahe bei dem nicht weit von Jerusalem entfernten Gibea, so wäre es ein seltsames Zusammentreffen, wenn dort der stehende Sitz der Bundeslade gewesen. — Dagegen wird bemerkt, man sehe doch immer nicht ein, warum man die Lade nach Bethel und nicht gleich ins Lager vor Gibea gebracht habe, und dieser Einwand darf allerdings nicht so ohne weiteres abgewiesen werden. Wir müssen einen Grund angeben können, weshalb man in dem Benjaminitischen Lande und in der Nähe des Kriegsschauplatzes gerade Bethel zum temporären Sitze der Bundeslade wählte. Diesem Verlangen können wir aber auch ohne Schwierigkeit genügen. Man muſs (was nur zu oft unterlassen wird) wohl unterscheiden zwischen heiligen Orten im engeren Sinne, Opferstätten, und heiligen Orten im weiteren Sinne. Der durch die Erinnerung der Vorzeit geheiligten Örter gab es in

dem Israelitischen Lande nicht wenige. In der ganzen Richterperiode aber findet sich kein einziges Beispiel, dafs an einem solchen, ohne dafs die Bundeslade dort war, geopfert worden wäre. Heilig aber waren diese Orte nicht blos durch Mifsbrauch; sie sollten es seyn. Dasselbe Gesetzbuch, welches das Gesetz von der Einheit des Heiligthums im engeren Sinne enthielt, theilte auch, mit unverkennbarer Absichtlichkeit, die Thatsachen mit, wodurch die Heiligkeit dieser Orte motivirt wurde. Überall sollten Israel Gegenstände gegeben werden, woran es sein Gottesbewufstseyn vollziehen konnte, überall sollte es angeregt werden, in den Fufstapfen seiner frommen Vorfahren zu wandeln. Unter den heiligen Örtern in diesem Sinne nahm Bethel eine der ersten Stellen ein. Deshalb wurde unter den Orten, welche in der Nähe des Kriegsschauplatzes lagen, gerade dieser zum temporären Sitze der Lade gewählt. Auf diesen Grund der Wahl von Bethel scheint die Relation selbst zu deuten, hinzuweisen auf die Begebenheiten der Vorzeit, durch welche der Ort geheiligt war. Nach beendigter Expedition zieht das Volk noch einmal nach Bethel, C. 21, 2. „Und das Volk kam nach Bethel und sie safsen dort bis zum Abend vor Haelohim, und sie erhoben ihre Stimme und weinten laut. Und sprachen: warum, o Herr, du Gott Israels, ist dies geschehen in Israel, dafs heute in Israel ein Stamm vermifst wird." Schon das Elohim in einem Zusammenhange, wo sonst immer Jehovah steht, führt auf die Genesis hin. Zu Bethel, wo Gott in Israel seine Nachkommen gesegnet, wo er zu ihm gesagt hatte, Gen. 28, 14.: „Und dein Saame wird wie der Staub der Erde und du brichst aus gen Westen und gen Osten, gen Norden und gen Süden", und: „sey fruchtbar und mehre dich, Volk und Völkerhaufen soll von dir ausgehen", C. 35, 9 ff., wird die Klage über den Widerstreit von Wirklichkeit und Idee erhoben. d. Unmittelbar nach Beendigung des Krieges zieht das ganze Volk nach Siloh, Richt. 21, 12. Dort feiert es bei der Stiftshütte das Osterfest. Bei Mizpah und Bethel läfst sich ein Grund angeben,

warum sich dort aufserordentlich das Volk versammlte, nicht so bei Siloh. — Nun nehme man noch hinzu, dafs es gewöhnlich, und speciell in der Richterperiode üblich war, dafs die Bundeslade das Volk auf seinen Kriegszügen begleitete, so wird gewifs für die Annahme, dafs die Bundeslade blos temporär in Bethel war und dafs hier nicht an eine Verletzung des Gesetzes über die Einheit des Heiligthums zu denken ist, gar keine Schwierigkeit übrig bleiben.

4. Man glaubt berechtigt zu seyn, aus den Thatsachen, aus denen hervorgeht, dafs in der Zeit Samuels und durch ihn an mehreren Orten geopfert wurde, auf die Zeit der Richter zurückzuschliefsen. Diese Berechtigung würde aber nur dann statt finden, wenn sich nicht nachweisen liefse, dafs die in der Zeit Samuels vorkommenden Thatsachen auf speciellen Ursachen beruhen, welche in der Richterperiode nicht vorhanden waren, wenn nicht gezeigt werden könnte, dafs die Mehrheit der Opferorte in Samuels Zeit auf einem andern Grunde beruht, als auf der Unbekanntschaft mit dem Gesetze über die Einheit des Heiligthums. Glücklicherweise aber dürfen wir uns hier nicht bloſsen Muthmafsungen überlassen, sondern die Geschichte gewährt uns sicheren Aufschluſs. Die Wegführung der Bundeslade durch die Philister beraubte Israel des Nationalheiligthums; denn das heil. Zelt, das nur durch die Lade zum Heiligthum gemacht wurde, also nunmehr ein Leib ohne Seele, ein Leichnam war, konnte nicht mehr als solches betrachtet werden. Zwar wurde die Bundeslade wieder zurückgebracht, aber die Niederlage, welche gleich bei ihrer Ankunft die Bewohner von Bethschemesch erlitten, zeigte dem Volke, dafs es noch nicht werth war, dafs die Verheifsung: „ich wohne in eurer Mitte" an ihm in Erfüllung gehe. Es war ein Zustand eingetreten, ähnlich dem in der Wüste nach dem Kälberdienst und im Babylonischen Exil. Das Volk sollte erst wieder innerlich Volk Gottes werden, ehe das Heiligthum unter ihm wieder hergestellt wurde. In dem Geschehenen erblickte man eine Realerklärung Got-

Gottes, dafs er in Siloh nicht ferner wohnen wolle. Auf eigne Hand einen neuen Ort für das Heiligthum zu bestimmen, wagte man nicht. Man suchte nur die Lade *in futuros usus* unterzubringen, und schon dies hielt schwer. Die Bethschemesiten verzweifeln sie los zu werden. Wider Erwarten lassen sich die Bewohner von Kirjath Jearim willig finden. Niemand wurde sie ihnen beneiden, niemand sie ihnen abnehmen. In einer Reihe von Vorfällen hatte sie sich unheilbringend erwiesen, so wollte man lieber mit ihr unverworren seyn. Noch David, unter dem die Lade aus ihrem Grabe wieder erstand, will Anfangs aus Furcht dieselbe nicht nach Jerusalem bringen, vgl. 2 Sam. 6, 9. 10.: „Und David fürchtete den Herrn an diesem Tage und sprach: wie sollte zu mir kommen die Lade des Herrn. Und David wollte nicht die Lade zu sich holen in die Stadt Davids." — Wir finden keine einzige Spur davon, dafs zu Kirjath Jearim Opfer dargebracht wurden. Auch dies zeigt, dafs es mit dieser Periode eine besondere Bewandnifs hat. Denn dafs während der Richterperiode der Sitz der Bundeslade der Hauptopferort gewesen, wird zugestanden. — Auf einen Mittelzustand, eine Zeit, während der die Bundeslade, obgleich äufserlich wieder unter Israel, doch innerlich noch im Lande der Philister war, führt uns auch Ps. 78, 60 ff. „Und er verwarf — heifst es dort — die Wohnung von Siloh und gab in die Gefangenschaft seine Kraft." Nach der Wiederbegnadigung erwählte der Herr statt Ephraim und Siloh, Juda und Zion. Hier liegt also zwischen der Zeit, in welcher der Herr zu Siloh, und der, in welcher er zu Zion wohnte, ein leerer Zwischenraum. — Es war nun natürlich, dafs mit dem Verschwinden des Heiligthums die heiligen Orte im Werthe stiegen, dafs bis auf weiteres an ihnen geopfert wurde. — Diese Ansicht, zu der der Verf. selbstständig gelangt war, hat er nachher schon bei Älteren vorgefunden. Am besten wird sie von Schmid, *in libr. Sam.*, entwickelt. Dieser sagt u. a. S. 187. 8.: *Altaria et sacrificia non tam ad arcam foederis Jehovae, quam ad locum, quem Je-*

hovah sibi et arcae suae electurus erat, alligata fuerun Quando ergo locus Jehovae electus nullus erat, altaria alil locorum ex bona et justa saltem causa, quando ex. gr. cc mitia populi alicubi habebantur, aut praesens aliqua neces sitas postulabat, erigi et sacrificia offerri poterant. — Quando ipsa arca in privatis aedibus hospitabatur, quomod ibi totus populus sacrificare, et cultum divinum perager potuit? — — Arca nunquam in Noben translata est, prc pterea procul dubio, quod, quae de tabernaculo et vasis ten torii supererant, ibi in urbe sacerdotum et apud pontifi cem maximum, et post percussam a Saule Noben, in Gibeon non minus tantum hospitabantur, quam arca foederis i Kirjath Jearim: atque sic omnia exspectabant locum quem Jehovah repudiata Schilunte electurus era — Noch beachte man, dafs in 1 Sam. 2, 35. die völlige Wi derherstellung des Hohenpriesterthums, dessen temporäre Erni drigung, mit der des Heiligthums zusammenhängend, mit der Tode des Eli beginnen soll, erst mit der Errichtung des Königthums parallel gesetzt wird: „und ich erwecke mir einen treuen Priester und baue ihm ein beständiges Haus und er wandelt vo meinem Gesalbten immerfort."

Einen andern Weg zur Beseitigung derselben Schwierigkei hat Movers eingeschlagen. Er behauptet, l. c. S. 290 ff., a allen Orten, wo nach den Büchern Samuelis geopfert worden sey die Bundeslade gegenwärtig gewesen. Namentlich habe sic dieselbe in Gilgal, was besonders häufig als Opferort in den Bü chern Samuelis erwähnt wird, längere Zeit befunden. Dort hin sey sie von Kirjath Jearim gebracht worden, wo sie nach 1 Sam. 7, 2. nur 20 Jahre blieb. Später müsse man sie abe nach Kirjath Jearim zurückgebracht haben; denn David lass sie von dort abholen. Diese Hypothese beruht aber zuerst au gar keinem probehaltigen Grunde. Denn dafs das לִפְנֵי יְהוָה auf das M. sich stützt, keineswegs aussagt, dafs eine Handlung bei der Bundeslade geschehen, sahen wir schon. Und der zweite

Grund, die Annahme, dafs die Bundeslade nur 20 Jahre zu Kirjath Jearim geblieben, beruht auf falscher Auffassung von 1 Sam. 7, 2., dessen beide Hälften man willkührlich auseinanderreifst: „Und es geschah, nachdem die Lade lange Zeit, 20 Jahre, zu Kirjath Jearim gewesen war, seufzten die Kinder Israel." Die Lade wird hier nur erwähnt, um das Zeitverhältnifs dieser Begebenheit zu der vorhergehenden zu bestimmen. Es steht kein Wort davon, dafs die Lade nach Ende der zwanzig Jahre von Kirjath Jearim weggebracht worden sey. Man erlaubt sich eine willkührliche, blos im Interesse unternommene Einschaltung. Wäre die Lade wirklich von Kirjath Jearim weggebracht worden, so wäre sie schwerlich dorthin zurückgekommen, da ihr Aufenthalt dort mehr nur ein zufälliger war, jeder andere Ort ebenso gut. — Während die Ansicht also aller Stützen entbehrt, wird sie von sehr wichtigen Gegengründen getroffen. Nach ihr wäre die Bundeslade auch unter Samuel der Mittelpunct des ganzen religiösen Lebens gewesen. Wie verträgt sich dies aber damit, dafs sie zu Kirjath Jearim blieb, in einem Privathause, ohne priesterlichen Dienst? Wie verträgt sich damit 1 Chron. 13, 3., wo gesagt wird, man habe sich in den Tagen Sauls um die Bundeslade nicht bekümmert? — Noch beachte man, dafs nur von unserer Ansicht aus die Ausübung priesterlicher Functionen durch Samuel in einen passenden Zusammenhang tritt. Mit dem Heiligthum war auch das Priesterthum von Gott verworfen worden, und in Bezug auf beides trat bis zur Wiederherstellung auf gleiche Weise ein Provisorium ein.

5. Es bleibt nur ein Fall übrig, in welchem wirklich eine Verletzung des Gesetzes über die Einheit des Heiligthums statt fand, die Errichtung eines Privatheiligthums durch Micha, welches von ihm auf die Colonie der Daniten überging. In diesem vereinzelten Factum wird aber Niemand einen Beweis erblicken wollen, dafs damals das Gesetz über die Einheit des Heiligthums nicht bekannt und anerkannt war. Bleek wenigstens verzichtet darauf, jede Verletzung des Gesetzes, ohne Rücksicht dar-

auf, von wem sie ausgeht, geltend zu machen. Er bemerkt I. S. 502.: „Wenn das Gesetz in dieser Gestalt als Mosaisches vorhanden und bekannt gewesen wäre, so dürfte man erwarten dafs — — wenigstens von den Frömmeren im Volke, die der Dienste Jehovahs mit Eifer anhingen und zu dessen Erhaltung und Förderung wirkten, auf die Beobachtung jener Vorschrift würde gehalten und gedrungen worden seyn." Dafs zu diesen der Schurke Micha nicht gehörte, und ebenso wenig die rohen Danitischen Burschen liegt am Tage. — Als strafbare Mifsbrauch wird das ganze Thun Michas und der Daniten von dem Verfasser des Buches der Richter entschieden bezeichnet. Vgl. die ausführl. Erörterungen in dem Abschn. über die heil. Personen.

So steht es also fest, dafs in der ganzen Richterperiode kein einziger probehaltiger Beweis für die Freiheit des Cultus vorkommt, welche während derselben bestanden haben soll. Stellen wir jetzt die Beweise zusammen, welche darthun, dafs ein Nationalheiligthum, die durch Josua zu Siloh aufgestellte Stiftshütte mit der Bundeslade, während derselben der religiöse Mittelpunct der Nation, und die einzige legitime und von den Gottesfürchtigen besuchte Opferstätte war.

1. Dafs es nur ein Gotteshaus, ein Heiligthum für ganz Israel gab, erhellt unwidersprechlich aus Richt. 19, 18., wo der Levit, als man ihm in Gibea ein Obdach verweigert, spricht: „und in dem Hause Gottes verkehre ich, und es ist Niemand, der mich in sein Haus aufnimmt", vgl. die ausführlichen Erört. über d. St. in dem Abschn. über die heil. Personen. Studer bemerkt S. 393.: „mag nun unter diesem Heiligthum Siloh, oder vielmehr Bethel, oder ein anderes Ephraimitisches Heiligthum zu verstehen seyn." Allein es ist die Rede von dem Gotteshause. Wie konnte auch auf den Dienst an einem particulären Heiligthum der Levit seinen Anspruch gründen, in einer Benjaminitischen Stadt gastfreundlich aufgenommen zu werden? — Wo das Nationalheiligthum war, darüber giebt uns St. keinen Aufschlufs.

2. Von besonderer Wichtigkeit ist Richt. 18, 21. Denn wir erfahren daraus nicht etwa nur, dafs das Gotteshaus zu einer bestimmten Zeit in Siloh war, sondern es wird ausdrücklich gesagt, dafs es sich dort befunden von der in den Anfang der Richterperiode fallenden Expedition der Daniten an bis zu der am ihrem Ende liegenden Wegführung der Bundeslade durch die Philister. Vgl. die Unters. über diese St. in Th. 2. S. 153 ff. und in dem Abschnitt über die heil. Pers.

3. Dafs die grofsen Feste in Siloh gefeiert wurden, und dort sich die ganze Nation zu denselben versammelte, zeigt Richt. 21, 19., vgl. die Unters. über d. St. in dem Abschn. über d. heil. Zeiten.

4. Bedeutendes gewähren die ersten Capp. des ersten Buches Samuelis. Auch dort finden wir das Heiligthum in Siloh. Dafs es das einzige und ausschliefsliche war, zeigen schon die Namen בֵּית יְהוָה, das Haus des Herrn, 1, 7. 24, 3, 15. und הֵיכַל יְהוָה, 1, 9. 3, 3. Neben dem Namen בֵּית יְהוָה führt es auch den andern im Pent. vorkommenden, אֹהֶל מוֹעֵד, C. 2, 22. — Dort und nur dort werden die Opfer der ganzen Nation dargebracht, dort die Feste gefeiert, vgl. den Abschn. über die heil. Zeiten, und die heil. Handlungen. Der Herr redet in C. 2, 33. 28. von „seinem Altar", und auch seine Worte in C. 2, 29.: „Warum tretet ihr mit Füfsen mein Opfer und Speisopfer, welches ich geboten in der Wohnung", liefern den Beweis, dafs damals aufser der Stiftshütte kein anderer legitimer Ort des Cultus existirte. Die Stiftshütte ist die Wohnung Gottes schlechthin, ebenso ausschliefslich wie der Himmel, Deut. 26, 15. Alle Opfer werden dort dargebracht. — Dafs das heil. Zelt in Siloh das von Moses verordnete Nationalheiligthum war, darauf führt auch C. 1, 22.: „Und Hannah zog nicht herauf, denn sie sprach zu ihrem Manne: bis der Knabe entwöhnt wird, dann bringe ich ihn und er erscheint vor dem Angesichte des Herrn." Das נִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה weist hier hin auf Deut. 16, 15.: „Dreimal im Jahre soll all dein Männliches erscheinen vor

dem Angesichte des Herrn, an dem Orte, den der Herr erwählen wird." — In der Stiftshütte befand sich der Leuchter Gottes, und dieser pflegte wie der Mosaische bis zum frühen Morgen zu brennen, vgl. C. 3, 2.: „Und der Leuchter war noch nicht verlöscht", mit Ex. 27, 20. 21., wonach Aharon und seine Söhne den heiligen Leuchter aufsen vor dem Verhange, der über der Bundeslade, anrichten sollen vom Abend bis zum Morgen auf ewige Zeiten. Ebenso Lev. 24, 3., vgl. Ex. 30, 7. 8., wonach die Lichter בֵּין הָעַרְבַּיִם angesteckt wurden und vom Abend bis zum Morgen brannten. — In dem Heiligthum befand sich ferner die Bundeslade. Was die Form betrifft, so waren auf dieser wie auf der Mosaischen Cherubim. Dies erhellt aus 1 Sam. 4, 4.: „und das Volk sandte nach Siloh und sie holten von dort die Bundeslade des Herrn, der Heerschaaren, der auf den Cherubim sitzet", יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים; vgl. 2 Sam. 6, 2. Gramberg zwar behauptet l. c. S. 30., der Verf. wolle nicht sagen, dafs auf der Bundeslade Cherubsbilder gewesen seyen, sondern nur Jehovahs Erhabenheit bezeichnen, und allerdings geht die Bezeichnung hier mehr auf die Sache, die Erhabenheit Gottes über alles Creatürliche, als auf das Symbol, aber wäre das letztere nicht vorhanden gewesen, so würde gewifs die erstere nicht hier, in der schlichten Erzählung, auf diese Weise bezeichnet worden seyn; das blofse צְבָאוֹת genügte dann. — Was Wesen und Bedeutung der Bundeslade betrifft, so zeigt schon dafs überall von der Bundeslade des Herrn, der Gotteslade die Rede ist, dafs sie im Wesentlichen dieselbe Stellung einnahm welche die Mosaische Bundeslade; denn diese Bezeichnung setzt voraus, dafs sie der einzige Offenbarungsort des Herrn, die einzige Grundlage seines Verhältnisses zu Israel war. Dafs sie diese Stellung einnahm, tritt aber auch aufserdem auf unzweifelhafte Weise hervor. Als unzertrennlich verbunden erscheine die Lade und der Herr in C. 4, 3., wo die Israeliten sprechen „nehmen wollen wir zu uns aus Siloh die Lade des Herrn und er komme in unsere Mitte und errette uns von unsern Feinden.

Ganz Israel empfängt nach C. 4, 5. die Lade mit lautem Freudengeschrei; die Philister sagen v. 7.: „Gott ist ins Lager gekommen", v. 8.: „wehe uns, wer wird uns erretten aus der Hand dieser mächtigen Götter." Der Hohepriester Eli vernimmt alle übrige Trauerbotschaft, Israels Niederlage, seiner Söhne Tod mit Geduld. Als aber der Entronnene hinzusetzt: „die Lade Gottes ist genommen", fällt er vom Stuhle, 4, 18. Die Lade führt den Namen: die Ehre Israels, vgl. 4, 21.: „und sie nannte den Knaben Ikabod, Nichtehre, sprechend, hinweggeführt ist Ehre von Israel — — v. 22.: Und sie sprach, hinweggeführt ist Ehre von Israel, denn genommen ward die Gottslade." Die Bethschemesiten sprechen in 6, 19. von der Bundeslade: „wer kann bestehen vor dem Herrn, diesem heiligen *Gott*." Diese nationale Ansicht von der Bundeslade, welche auch in Richt. 18, 30 zu Grunde liegt, wo der Verf. das ganze Land in diesem seinem Heiligthum, das gleichsam seinen Kern und seine Wesenheit bildete, als in die Gefangenschaft weggeführt betrachtet, vgl. Th. 1. S. 154., hat die Einheit des Heiligthums zu ihrer nothwendigen Folge, so dafs alle Stellen, welche dieselbe aussprechen, auch geradezu als Zeugnisse für die Einheit des Heiligthums angeführt werden können. Das Gesetz des Pent. über die Einheit des Heiligthums ist ja ein einfacher Ausfluss der Erklärung des Herrn, dafs er auf der Bundeslade als Israels Gott thronen, nur durch ihr Medium unter seinem Volke gegenwärtig seyn wolle. — Von der Bundeslade herab empfängt Samuel seine Offenbarung, in C. 3, 3., wie Moses Ex. 25, 22., Num. 7, 89. Sie wird mit in den Krieg genommen auf Grundlage von Num. 10, 35.: „Und es geschah, wenn die Bundeslade aufbrach, sprach Moses: erhebe dich Herr, dafs deine Feinde sich zerstreuen und deine Hasser fliehen vor dir", vgl. 1 Sam. 3, 4. — Nach allem diesem möge der Leser selbst urtheilen, mit welchem Rechte De Wette, Beitr. 1. S. 255. bemerkt: „Ob das Heiligthum zu Siloh das Mosaische אהל מועד gewesen, läfst sich nicht bestimmen und sehr he-

zweifeln", und Archäol. §. 222., es komme aufser Jos. 18. keine sichere Spur von diesem Nationalheiligthum vor!

5. In 2 Sam. 7, 6. heifst es: „ich habe nicht in einem Hause gewohnt, von dem Tage an, da ich die Kinder Israel heraufgeführt habe aus Ägypten bis auf diesen Tag, sondern ich bin herumgezogen in einer Zeltwohnung." Hiernach bestand ein und dasselbe tragbare Heiligthum von dem Zuge aus Ägypten an bis auf David, das Mosaische Zelt die ganze Richterperiode hindurch.

6. Der 78ste Psalm geht davon aus, dafs von der Einnahme Canaans an immer nur ein Nationalheiligthum bestanden habe, zuerst zu Siloh und nachher zu Zion.

7. Jeremias sagt in C. 7, 12.: „Denn gehet doch an meinen Ort, der zu Siloh, wo ich wohnen liefs meinen Namen zuerst, und sehet, was ich ihm gethan habe wegen der Bosheit der Söhne Israel." Auch hier nur zwei Heiligthümer, zuerst das zu Siloh, בֵּרֹאשָׁנָה, das schon zerstört ist, zu Elis Zeit in dem Philisterkriege, — die Zerstörung bezieht sich nicht auf die Stadt, diese bestand noch in späten Zeiten, vgl. Bachiene II, 3. S. 423., sondern auf das Heiligthum als solches — dann das zu Jerusalem, das nun zerstört werden soll. Es findet eine wörtliche Beziehung statt auf Deut. 12, 11.: „Der Ort, den der Herr euer Gott erwählen wird, dafs er dort seinen Namen wohnen lasse, dorthin sollt ihr bringen alles, was ich euch gebiete" u. s. w. In dieser Beziehung liegt ausgesprochen, dafs das Heiligthum zu Siloh wirklich den Character der Ausschliefslichkeit trug, den es nach dem Gesetze tragen sollte. — Auch in C. 26, 6. wird das Haus Gottes zu Siloh dem zu Jerusalem gleichgestellt.

Was die heiligen Personen betrifft, so hat man, um den grofsen Abstand der Richterperiode von den vorgeblich Mosaischen Einrichtungen in dieser Hinsicht darzuthun, besonders

auf folgende Umstände Gewicht gelegt. 1. In der Richterperiode habe noch jeder Führer des Volkes, ja jeder Hausvater das Recht gehabt zu opfern, und von dem Privilegium, welches in dieser Beziehung im Gesetze den Priestern ertheilt wird, habe man noch gar nichts gewußt, vgl. De Wette S. 255., Gramberg S. 178 ff., v. Bohlen S. 119., Vatke S. 273. Wir behaupten dagegen: in der Richterperiode sind die Priester genau was sie nach dem Pent. in dieser Beziehung seyn sollen; es findet sich kein einziges Beispiel, daſs Laien beim Opfern Functionen ausgeübt hätten, welche nach dem Gesetze den Priestern zukamen. Für das Gegentheil beruft man sich zuerst auf 1 Sam. 2, 15—17., wonach die Darbringenden das ganze Opfer selbst vollbracht, auch das Fett selbst verbrannt haben sollen, vgl. Gramberg S. 108. Allein das letztere ist entschieden unrichtig. Das Verbrennen des Fettes, das הַקְטִיר, wurde von Personen verrichtet, die von den Darbringenden nicht weniger verschieden waren, als von den Söhnen Elis. Darauf führt schon das: ehe sie anzündeten, בְּטֶרֶם יַקְטִירוּ, in v. 15., noch entschiedener aber v. 16., wo der Opfernde selbst spricht: „erst sollen sie anzünden das Fett", vgl. Levit. 3, 3. Ist das letztere falsch, so kann auch das erstere nicht richtig seyn. Wie könnte auch der Verf. sich Opfer ohne Priester gedacht haben, da es nach v. 28. desselben Cap. zu den Prärogativen der Priester, zu den Vorzügen, mit welchen Gott sie begnadigt hatte, gehörte, die Opfer darzubringen? Man gründet sich allein darauf, daſs derjenige, welcher das Opfer darbrachte, der opfernde Mann, הָאִישׁ זֹבֵחַ, genannt wird in v. 15. Dagegen brauchen wir uns aber nicht blos auf das: *quod quis per alios facit* zu berufen. Man sollte doch nicht übersehen, daſs die Darbringenden selbst einen bedeutenden Theil an der Opferhandlung hatten. Ihnen gebührte es nach dem Gesetze, das Thier zum Altar zu führen und ihm die Hände auf den Kopf zu legen, ihnen gehörte auch das Schlachten an, so wie das Abziehen, das Zerstückeln und das Reinigen der Eingeweide, so daſs das

זָבַח nicht die geringste Schwierigkeit machen kann, vgl. Lev. 1, 4 5. 11. 3, 2. 4, 24 u. a. St. Outram S. 148. Daher wird schon im Gesetze das Opfern häufig dem Volke beigelegt, vgl. z. B Deut. 16, 2., die Opferordnung Num. 28. 29 u. a. St. In dem Gesetze über die Opfer Levit. 17, 2 ff., wo man doch die größte Genauigkeit erwarten muſs, wird den Laien das זָבַח זָבַח bei gelegt, v. 5. 7. und ebenso das וְהֶעֱלָה עֹלָה und זָבַח in v. 8 Auf den Grund dieses Sprachgebrauches, „*quae causae principali omnia etiam ad ministerialem pertinentia tribuit*" weist schon Lund hin p. 574. Jos. 8, 30 ff. heiſst es: „damals erbaute Josua einen Altar — — und sie brachten auf ihm das Brandopfer und opferten Schelamim." *Quis credat manu id fecisse propria in ipsa legis Mosaicae promulgatione, quae ibi describitur, et adstante cum arca foederis toto sacerdotum et Levitarum concilio?* Die Behauptung ist also aus reiner Unkunde hervorgegangen. — Man beruft sich ferner darauf, daſs Gideon und Manoah unter Umständen opfern, unter denen an eine priesterliche Mitwirkung nicht gedacht werden kann. Allein man beachte, daſs Gideon und Manoah nicht etwa einen bleibenden Cultus einrichten, bei dem sie als Priester fungiren, sondern daſs sie nur einmal unter ganz auſserordentlichen Umständen, in Folge einer ihnen gewordenen Erscheinung des Engels des Herrn, priesterliche Functionen verrichten. Daſs aber unter solchen Umständen auch nach dem Mosaischen Gesetze Laien das Darbringen von Opfern erlaubt war, wenn sie nur nicht über den Grund der Erlaubniſs, die unmittelbare Gegenwart des Herrn hinausgingen, wer möchte das läugnen? Die Erscheinung selbst ist eine Realerklärung Gottes, daſs er ohne die gewöhnliche Vermittelung mit demjenigen zu thun haben will, dem er sich mittheilt. — Man beachte, daſs nach dem Gesetze selbst die priesterliche Würde eigentlich und ursprünglich allen Gliedern des Volkes angehörte, vgl. Ex. 19, 6.: „ihr sollt mir seyn ein Königreich von Priestern." Hiernach waren es nur übertragene Rechte, die das Levitische Priesterthum be-

sals, die Rechte des Volkes waren nur suspendirt. Dass sie dereinst ihm wieder ertheilt werden sollten, lag schon in jener Grundstelle des Gesetzes. Denn was in der Idee begründet liegt, muss dereinst zur Wirklichkeit werden. Aus ihr entwickelt wurde es von den Propheten. Bei Jesaias in C. 61, 6. heisst es von ganz Israel: „und ihr werdet Priester Jehovahs genannt werden; Diener unseres Gottes wird man zu euch sagen." Also ganz Israel wird in Zukunft ein priesterliches Geschlecht. Auch nach Jerem. 33, 22. wird ganz Israel nicht nur in das Geschlecht Davids, sondern auch in den Stamm Levi verwandelt, vgl. Christol. Th. 3. S. 613 ff. Hiernach nun konnte das Levitische Priesterthum nicht die Bedeutung haben, wie das Priesterthum bei andern Völkern des Alterthums, z. B. den Ägyptern, wo Priester und Volk in einem absoluten Gegensatz standen. „Was ἐκ' ἀρχῆς nicht also war, was in Zukunft aufhören soll, das muss auch in der Mitte unter aufserordentlichen Umständen Unterbrechungen erleiden. Die verborgene Herrlichkeit muss unter Umständen hindurchscheinen. — Blieb doch dem Volke, damit es erkannte, dass es der eigentliche Träger der priesterlichen Würde war, auch nach Einsetzung des Levitischen Priesterthums diejenige priesterliche Function, welche die Wurzel und Grundlage aller übrigen bildete, die Darbringung des Bundesopfers, des Paschahlammes, vgl. Christol. l. c. S. 615. — Endlich macht man noch geltend, dass nach 1 Sam. 6, 15. die Bewohner von Bethschemesch, als die Bundeslade zu ihnen kam, für sich allein Opfer darbrachten. Allein auch zugegeben, dass in den Worten: „und die Leute von Bethschemesch brachten dar Brandopfer und schlachteten Opfer an diesem Tage dem Herrn", wirklich liegt, was man darin findet — Michaelis bemerkt: *adhibitis sacerdotibus, quorum ibi copia fuit*, — so darf doch nicht übersehen werden, dass hier ganz aufserordentliche Umstände statt fanden, die jeden Schluss *a speciali ad generale* verbieten. Waren keine Priester vorhanden, als die Lade ankam, so lag das Darbringen von Opfern durch die Laien gewiss

im Geiste der Gesetzgebung des Pent. Waren sie aber vorhanden, und daran dürfen wir nicht zweifeln, da Bethschemesch eine Priesterstadt war, da die Lade, eben weil sie eine solche von den Philistern dorthin geschickt wurde, so werden die Laien da sie nicht einmal daran dachten, ein Levitisches Geschäft an sich reifsend, die Bundeslade herabzunehmen, noch viel weniger sich ein priesterliches Geschäft angemafst haben. Dafs die Opfer ohne weiteres denen beigelegt werden, für die sie dargebracht wurden, darin lag für einen Israeliten keine Zweideutigkeit. Die Mitwirkung der Priester ausdrücklich zu erwähnen, lag hier ferne, da der Verf. keine gottesdienstliche Chronik schreibt. — Wir wiederholen es: man weise im Laufe der ganzen Richterperiode ein einziges Beispiel nach, wo unter gewöhnlichen Umständen von solchen, die als Verehrer des Herrn sich kund gaben und als solche anerkannt wurden, Opfer dargebracht wurden, ohne dafs sie dem priesterlichen Geschlechte angehörten.

2. In directem Gegensatze gegen die Verordnungen des Pent. — behauptet man — verrichte Samuel, ohne aus dem Stamme Levi zu seyn, Dienste im Heiligthum, die gesetzlich nur den Leviten zukamen, vgl. De Wette S. 234. und Archäol. S. 179., v. Bohlen S. 121. u. A. Wäre Samuel wirklich nicht von Levitischer Herkunft, so würde dieser Grund allerdings von Bedeutung seyn. Dafs Samuel später, ohne von priesterlichem Geschlechte zu seyn, priesterliche Functionen ausübt, macht gar keine Schwierigkeit. Es findet seine Erklärung in den zerrütteten Verhältnissen der Zeit, und in der ihm von Gott wegen dieser Zerrüttung ertheilten theokratischen Dictatur, vgl. S. 54. Ganz anders aber verhält es sich mit seinen jugendlichen Verrichtungen. Hier findet sich nichts, wodurch eine Ausnahme von der Regel begründet würde. Schon seine Eltern weihen ihn ohne weiteres dem Tempeldienst. Allein die Behauptung, dafs Samuel kein Levit gewesen, ist eben vollkommen willkührlich. Zur Beseitigung des Grundes, der aus dem Ephrati in 1 Sam. C. 1, 1. entnommen wird, des einzigen, den man für

diese Behauptung anführt, reicht allein das „aus der Familie Juda's" in Richt. 17, 7. hin, mit der gleich darauf folgenden Bemerkung: „und er war ein Levit und hielt sich dort als Fremdling auf." Daraus folgt, daſs die Leviten den Stämmen zugezählt wurden, in deren Mitte sie wohnten, daſs es Judäische, Ephraimitische u. s. w. Leviten gab, was sich auch schon von selbst versteht. Denn wie lieſse es sich wohl denken, daſs die Leviten mitten unter den einzelnen Stämmen wohnen konnten, ohne in ihr bürgerliches Gemeinwesen irgend mit verflochten zu werden?*) — Dagegen sprechen für Samuels Levitische Abkunft zuerst zwei von einander unabhängige Genealogien der Chronik. In 1 Chron. 6, 7—13. werden Kahaths Nachkommen bis auf Samuel herabgeführt. Diese kommen in aufsteigender *Linie* in v. 18—23. wieder vor, wo des zu Davids Zeit lebenden Sangmeisters Heman, der ein Enkel Samuels war, Geschlecht mitgetheilt wird. An eine willkührliche Erdichtung darf man bei diesen Genealogien schon deshalb nicht denken, da der Verf., wenn er einmal dichten wollte, ohne Zweifel Samuel zum Nachkommen Aharons gemacht haben würde. Indessen wir haben noch einen Grund, der, bisher nicht beachtet, auf merkwürdige Weise die Angabe der Chronik bestätigt. Er liegt in dem Namen von Samuels Vater Elkanah. Alle die zahlreichen Elkanas, welche in der Geschichte vorkommen, sind Leviten, vgl. Simonis Onom. S. 493., und speciell war unter den Nachkommen Korahs, von dem Samuel abstammte, dieser Name ein beständig wiederkehrender. Auch der gleichbedeutende Name קִנְיָה war ein Levitischer. Das Gewicht dieses Argumentes steigt, wenn wir die Bedeutung des Namens ins Auge fassen. Dadurch wird die Berufung auf den Zufall abgeschnitten. Der

*) Man könnte etwa noch einwenden, daſs Samuel, wenn er Levit war, nicht erst dem Heiligthum gelobt zu werden brauchte. Allein man beachte, daſs die Leviten erst nach erreichtem 25sten Jahre dienstpflichtig waren, auch nur dem geringsten Theile nach gehalten beim Heiligthum zu wohnen.

Name ist seiner Bedeutung nach nicht weniger ein ächt Levitischer, wie seinem Gebrauche nach. Die Leviten traten an die Stelle der Erstgebornen, die der Herr sich erkauft, da er die Erstgeburt in Ägypten schlug, Num. 3, 13 ff., 44 ff. Die Überzahl der Erstgebornen mufste losgekauft werden, vgl. Num. 8, 14 ff. Deut. 10, 8. 9. Auf diese Verhältnisse bezieht sich der Name. Er leistet uns somit, aufserdem dafs er Samuels Levitische Herkunft verbürgt, noch andere Dienste. Schon in der Mosaischen Zeit vorkommend, dient er zur Bestätigung der Nachrichten des Pent. über die Auswahl der Leviten, ja auch für ihre Substitution anstatt der Erstgebornen. Denn das קְנָה setzt voraus, dafs ein Preis für sie gezahlt wurde.

3. In 1 Sam. 2, 27., in der Rede des Gottesmannes an Eli, werde die Einsetzung des Priesterthums im Widerspruche mit der Mosaischen Urkunde nach Ägypten verlegt. So z. B. Leo, Jüd. Gesch. S. 66. Dies ist nun allerdings nach der gewöhnlichen Erklärung der Fall; aber diese Erklärung ist schon aus einem sprachlichen Grunde zu verwerfen. Bei ihr nämlich wird angenommen, dafs das ה interrog. stehe für הֲלֹא, habe ich mich geoffenbart, für: habe ich mich nicht geoffenbart. Ein solches *quid pro quo* aber kommt natürlich nie vor, vgl. dag. Ewald Gr. p. 658., Maurer zu Gen. 27, 36. Man mufs vielmehr übersetzen: „habe ich mich offenbart deinem Vaterhause, da sie in Ägypten waren, im Hause Pharaos?" v. 28. bildet den Gegensatz zu v. 27. In Ägypten hatte ich mich ihnen noch nicht kund gegeben, und doch würdigte ich sie in der Wüste so hoher Ehre, als ob sie schon längst zu mir in dem nächsten Verhältnisse gestanden hätten. — So verwandelt sich also die Stelle in ihr gerades Gegentheil.

4. Es scheine nach den ersten Capp. der BB. Samuelis bei dem Heiligthum in Siloh sehr einfach hergegangen zu seyn. Die einzigen heiligen Personen, welche uns hier begegnen, seyen Eli, seine beiden Söhne und Samuel, vgl. De Wette S. 234., Bohlen S. 120., Vatke S. 272 u. A. Allein wie kann man doch

so sonderbar schliefsen: nur diese heiligen Personen werden erwähnt, folglich sind keine anderen da gewesen? Haben wir denn etwa in den ersten Capp. der BB. Samuelis eine vollständige Darstellung der Beschaffenheit des Religionswesens in jener Zeit? Hat der Verf. den Zweck vor Augen, eine Art von theokratischer Statistik zu geben? Das *argumentum e silentio* ist doch vernünftigerweise nur da anzuwenden, wo es nachweisbar im Plane des Verfassers liegen mufste, die betr. Thatsachen zu erwähnen, und auch da ist noch die gröfste Vorsicht nothwendig. Wir können aber noch dazu positiv nachweisen, dafs der Zustand ein ganz anderer war, als der behauptete. In 1 Sam. 1, 3. heifst es: „Und dort waren die beiden Söhne Elis, Hophni und Pinehas, Priester dem Herrn", כֹּהֲנִים לַיהוָה, nicht Priester *des Herrn*, wie es heifsen müfste, wenn sie die einzigen waren. Der Verf. deutet also bestimmt darauf hin, dafs es noch andere gab. — Ferner, wir werden in dem Abschnitt über die heiligen Handlungen nachweisen, dafs kein Opfer in jener Zeit ohne Mitwirkung der Priester dargebracht wurde. Da nun ganz Israel damals beim Heiligthum in Siloh seine Opfer darbrachte, vgl. 1 Sam. 2, 14., wie war es möglich, dafs zwei oder drei Priester dem Bedürfnifs genügen konnten? Zudem wird in C. 2, 14. 16. das Anzünden des Fettes Personen beigelegt, welche von den Söhnen Elis nicht weniger verschieden waren, als von den Darbringenden. — Noch beachte man, dafs nach C. 2, 22. die weibliche *militia sacra* damals in voller Blüthe war, ein Umstand, von dem wir gar nichts erfahren würden, wenn nicht die Söhne Elis zu einzelnen aus ihr in eine schändliche Beziehung getreten wären. Wie läfst sich nun aber wohl das Vorhandenseyn einer weiblichen Dienerschaft beim Heiligthum ohne das einer männlichen denken?

5. „Man hatte noch keine besondere Vorstellung von der specifischen Heiligkeit des Priesterthums, da man Priester weihte und miethete, wo man sie brauchte, ohne diese Handlung durch andere Priester vollziehen zu lassen. Richt. 17, 5. 12. 1 Sam. 7, 1."

So Vatke S. 273., vgl. auch Studer S. 103. Beschäftigen wir uns zuerst mit Richt. 17. Wie man auf diese Thatsache Gewicht legen kann, läfst sich kaum einsehen. Wenn irgend klar ist, dafs es sich um einen Mifsbrauch handelt, so ist es hier. Warum schliefst man denn nicht auch daraus, dafs Micha seine Mutter bestiehlt, dafs damals die Gebote: ehre Vater und Mutter, und: du sollst nicht stehlen, noch nicht vorhanden waren? Micha weiht erst einen seiner Söhne zum Priester. Dafs er dies wider besseres Wissen und Gewissen that, zeigen seine Worte, als es ihm gelingt, einen Leviten zu gewinnen, C. 17, 12.: „jetzt weifs ich, dafs der Herr mir wohl thun wird; denn der Levit ist mir Priester geworden." Schmid, comm. p. 1364. bemerkt: *apparet, quod Michas morsum conscientiae in corde suo senserit ob cultum idololatricum et filium sacerdotem constitutum. Noverat nimirum ex lege Mosaica, quod non liceret sacerdotio fungi nisi Levitis: ideo maledictionem potius, quam benedictionem divinam sibi praesagiit, quamdiu contra legem dei ex filiis suis sacerdotem habuit.* Wie nun, wenn Micha keinen Leviten gefunden hätte? würden dann die Gegner darin nicht einen unumstöfslichen Beweis finden, dafs man damals von einer Aussonderung der Leviten noch gar nichts wufste? Hätte Micha einen Aharonitischen Priester um ein Billiges bekommen können, der entweder selbst bei ihm fungirte, oder doch seinen Leviten weihte, so würde er wieder gesprochen haben: jetzt weifs ich, dafs der Herr mir wohlthun wird, denn u. s. w. Wie kann man aus dem Thun und Treiben eines Nichtswürdigen, wie Micha, oder auch 600 roher Menschen, die auf Abentheuer ausgehen *), einen Schlufs machen wollen auf den gesammten religiösen Zustand jener Zeit? — Aber, wendet man ein — vgl. z. B. Studer S. 377. — wenn Micha gegen das

*) Wer schliefst wohl aus dem Thun und Treiben der ersten Spanischen Eroberer Amerikas so ohne weiteres auf den damaligen Zustand der Religiosität und Moralität bei den Spaniern?

das in seiner Zeit schon gültige Mosaische Gesetz verstieſs, warum mifsbilligt denn der Verf. nicht sein ganzes Treiben? Scheint er nicht sein Priesterthum und seinen Privatcultus durch sein Stillschweigen zu billigen? Wir antworten darauf: daſs der Verfasser sein Urtheil nicht *ex professo* ausspricht, erklärt sich aus der zarten Scheu, das Gebiet der Objectivität zu verlassen, die er durchgängig offenbart. Mifsbilligt er denn etwa ausdrücklich den Diebstahl des Micha? Überall läſst er die Thatsachen selbst sprechen. Sein Urtheil giebt er nur in leisen Andeutungen, vgl. S. 27. Diese fehlen aber auch hier nicht, ja sie sind in besonders reichem Maafse vorhanden. Auf den Gesichtspunct, aus dem alle in dem Anhange berichteten Begebenheiten betrachtet werden sollen, macht der Verf. aufmerksam durch die stehende Formel: „Zu der Zeit war kein König in Israel; jeder that, was ihm gut däuchte." Studer selbst schlieſst S. 361. aus dieser Formel, daſs der Verf., „im Zeitalter der Könige lebend, die Anarchie der früheren Zeit an einzelnen Beispielen in ein abschreckendes Licht setzen wollte." So tritt er also durch die Behauptung, der Verf. habe den Hausgottesdienst des Micha gebilligt, in Widerspruch gegen seine eigene Bestimmung des Zweckes der Erzählung. Ferner, wenn irgend die Thatsachen selbst reden, und eine ausdrückliche Erklärung überflüssig machen, so ist es hier. Micha ist ein Dieb; das Bild und der andere Apparat wird aus verfluchtem Gelde gemacht. Was läſst sich von einem solchen Cultus erwarten? Ein Urtheil des Verf. ist auch in der Beziehung auf Deut. 27, 15. enthalten: „verflucht der Mann, welcher macht Pesel und Masekah (Bild und Guſswerk), ein Gräuel des Herrn, Werk der Hände des Meisters, und setzt es im Geheimen. Und es antwortet das ganze Volk und spricht Amen." Diese Beziehung liegt in C. 17, 3. 4. 18, 31. zu Tage. Durch ein verfluchtes Mittel, deutet der Verf. durch sie an, sucht die Mutter den Sohn von dem Fluche zu befreien. Ebenso wird ein Urtheil auch dadurch angedeutet, daſs der Verf. in C. 18, 31. von dem Gotteshause in

Siloh redet. Giebt es nur ein Gotteshaus, so mufs das Gotteshaus des Micha und der Daniten ein blos imaginäres, eine Teufelscapelle seyn. Endlich, der Verf. deutet zu Ende hin auf die Vernichtung jenes Cultus bei der Reformation unter Samuel, vgl. Th. 2. S. 154. Hätte er nun die Errichtung für löblich gehalten, so hätte er die Vernichtung mifsbilligen müssen. Dafs er aber dies gethan, wird so leicht Niemand behaupten. Sein Urtheil stand gewifs in Übereinstimmung mit dem Samuels. — Wir wenden uns jetzt zu der zweiten St. 1 Sam. 7, 1., auf die auch schon De Wette S. 237. Gewicht gelegt hat. Die Bewohner von Kirjath Jearim holten die Bundeslade von Bethschemesch und brachten sie in das Haus Aminadabs, „und Eleasar, seinen Sohn, heiligten sie zu bewachen die Lade des Herrn." Wo ist hier auch nur mit einer Sylbe die Rede von einer Einweihung Eleasars zum Priester? Nicht zum Priester, zum Wächter wurde er bestellt am Grabe der Bundeslade, bei ihrem Leichnam, bis zu ihrer dereinstigen fröhlichen Auferstehung, vgl. S. 48 ff. Ganz das Richtige hat schon Calvin z. d. St.: *Non significatur eos illi officium Levitae attribuisse — — sed nihil etiam impedit, quominus illum custodem elegerint arcae, ne quis nimirum propius ad locum, in quo posita erat, accederet, et ne profana haberetur, non autem ut ad eam tractandam propius accederet, quod solius sacerdotis erat officium. At quoniam in privatas aedes erat admissa, poterat ira dei provocari atque omnis everti religio et sanctitas, si arca dei privatis et domesticis rebus immixta fuisset sine discrimine: quare ut locus ille, in quo posita fuerat, sanctior haberetur, atque illi debitus honor exhiberetur, dicitur electus communi totius populi consensu et suffragiis Eleazar custos istius arcae.*

6. Hätte, behauptet man, vgl. z. B. De Wette S. 263. der Priester- und Levitenstand in der Richterperiode die ihm im Pent. angewiesene Stellung eingenommen, so hätte der Zustand der Freiheit und Zügellosigkeit des Cultus nicht eintreten

können, den wir in ihr vorfinden. — Allein jener Zustand einer gänzlichen Zügellosigkeit ist nur ein willkührlich ersonnener. Der Zustand des Cultus war in der Richterperiode geordneter, als der unter den gottlosen Königen, unter denen zugestandener Maafsen die Leviten und Priester ihre gesetzliche Stellung einnahmen. Die Bemerkung des Verf. des Buches der Richter: zu der Zeit war kein König u. s. w., erfordert die Abfassung dieses Buches zur Zeit eines Königs, wie David, vgl. S. 26. Diese hatte freilich Vorzüge vor der Richterperiode. Die Königliche Frömmigkeit lieh der Religion ihren Arm und dieser Arm reichte durch das ganze Land. Zu vgl. ist übrigens, was schon S. 5 ff. bemerkt worden ist.

7. In Bezug auf die Kleidung der Priester komme in der *Richterperiode* eine merkwürdige Abweichung vom Pent. vor. Nach dem letzteren gehöre das Ephod ausschliefslich dem Hohenpriester an, dagegen komme in der Richterzeit und noch später das Ephod in viel allgemeinerem Gebrauche vor; der Knabe Samuel trage ein Ephod, es erscheine als die gewöhnliche priesterliche Tracht, ja selbst David sey mit dem Ephod bekleidet, da er vor der Bundeslade tanze. So Gramberg 1. S. 31., vgl. auch Studer S. 367. — Allein bei näherer Betrachtung verwandelt sich auch dieser Beweis in sein Gegentheil. Denn 1. auch der Verf. der Bücher Sam. kennt das Ephod als ausschliefsliches Eigenthum des Hohenpriesters. In 1 Sam. 14, 3. („Und Achijjah — — trug das Ephod", נֹשֵׂא אֵפוֹד) ist das: Ephod tragen = Hoherpriester seyn. In 1 Sam. 23, 9. spricht David zu Ebiathar dem Hohenpriester: „bringe her das Ephod." Ebenso in 30, 7. — In 1 Sam. 2, 28. wird, das Ephod zu tragen, ausdrücklich als Prärogative des Hohenpriesters bezeichnet. 2. In allen drei Stellen der BB. Sam., auf die man sich beruft, 1 Sam. 2, 18. 22, 18. („Und er tödtete an diesem Tage 85 Priester, die ein leinenes Ephod trugen"), 2 Sam. 6, 14. ist nicht die Rede von dem Ephod schlechthin, sondern von dem leinenen Ephod, אֵפוֹד בָּד. Dafs das בָּד immer und ohne Aus-

nahme dazu gesetzt wird, weist schon darauf hin, dafs es ein Ephod *simpliciter sic dictum* gab, aus köstlicherem Materiale, und steht in trefflicher Übereinstimmung mit den Stellen, wo desselben Erwähnung gethan wird. So kommen wir also gerade zu dem Gegentheile des Grambergischen Resultates. Das אֵפוֹד בַּד zeigt, dafs das Ephod des Hohenpriesters dem Pent. gemäfs einzig in seiner Art war, zeigt zugleich, dafs es aus kostbaren Stoffen bestand. — Das Richtige findet sich übrigens im Wesentlichen schon bei Witsius, Aeg. p. 40., und bei Carpzov, App. S. 73. Man müsse, bemerkt der letztere, unterscheiden zwischen einem doppelten Ephod: *alterum vulgare, quo intelligitur vestis e solo lino confecta, ordinaria sacerdotibus, tantum cum templi ministeriis vacarent induenda: alterum Pontificium, quod erat indumentum multae artis et ingenii, auro, gemmis et coloribus distinctum et variegatum, quod pontifici uni, cum sacra faceret, gestare concessum fuerat.* — Dafs das hohepriesterliche Ephod in der Richterperiode schon ganz die ihm im Pent. ertheilte Dignität hatte, geht aus dem doppelten Beispiele abergläubischer Verehrung gegen dasselbe, welches diese Periode liefert, dem Michas und dem Gideons hervor, vgl. später. — Auch erhellt die Einzigartigkeit des hohenpriesterlichen Ephod daraus, dafs nur vermittelst desselben Antworten von dem Herrn gesucht und erhalten wurden. Wie sich die Sache von dem Standpuncte der Identificirung des hohenpriesterlichen Ephod mit dem gemeinen gestaltet, zeigt die Bemerkung von Studer l. c. S. 404.: „Orakel konnten unabhängig von der Bundeslade durch einen jeden Priester ertheilt werden, der das Ephod mit dem Urim und Thummim trug." Mit dieser Folgerung aus der Identificirung des Ephod verträgt sich die Geschichte nicht; folglich ist diese Identificirung zu verwerfen. — Die Vielheit der Organe zur Befragung des Herrn wird besonders deutlich ausgeschlossen durch Richt. 20, 18.: „Und sie zogen herauf nach Bethel und fragten Gott und sprachen: „wer soll uns heraufziehen zuerst zum Kriege mit den

Söhnen Benjamins", vgl. v. 23, u. C. 1. v. 1. Das Organ, wodurch Gott befragt wurde, war so fest und bestimmt, dafs es gar nicht näher bezeichnet zu werden brauchte, das blofse: sie fragten Gott, genügte. Der Fall ist hier alle drei Male gerade der, welcher im Gesetze speciell genannt worden, vgl. Num. 27, 21.: „Und er soll vor Eleasar den Priester treten und ihn fragen durch die Weise des Lichtes vor dem Herrn; auf seinen Mund sollen sie ausziehen, und auf seinen Mund sollen sie kommen." Man beachte, dafs zu Bethel, wohin sich die Kinder Israel begaben, um den Herrn zu fragen, damals nach der ausdrücklichen Erklärung des Verf. in v. 27. 28. Pinehas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aharon sich mit der Bundeslade befand.

Schon in dieser Abfertigung der Gegner sind bedeutende *positive* Gründe für unsere Behauptung enthalten, dafs im Wesentlichen der Religionszustand der Richterperiode, was die heiligen Personen betrifft, im Einklange mit den Verordnungen des Pent. stand. Stellen wir hier zusammen, was von positiven Gründen noch übrig ist.

Zuerst die Stellen, welche darthun, dafs die Leviten während der Richterperiode die ihnen im Pent. angewiesene Stellung einnahmen. Dahin gehört die Erzählung von dem Leviten, den Micha für sein Heiligthum gewinnt. Wie entschieden mufste nicht der Stamm Levi als der privilegirte Stand der Diener Gottes betrachtet werden, wenn Micha sich von der Gewinnung *eines* verlaufenen Subjectes aus diesem Stamme, das aufser seiner Geburt gar keine Vorzüge besafs, so viel Heil und Segen versprach: „Jetzt weifs ich, dafs der Herr mich segnen wird, denn der Levit ist mir Priester geworden." Den Daniten ist der Gedanke, das Heiligthum des Micha zu rauben, mit dem andern, seinen Levitischen Priester zu gewinnen, unzertrennlich verbunden. — Um einen Leviten bewegt sich der ganze zweite Anhang des Buches der Richter. Er wird in C. 19, 1. als ein solcher bezeichnet, der sich als Fremdling in dem Gebirge Ephraim aufhält. Dies führt darauf, dafs die Leviten während

der Richterperiode schon feste und abgesonderte Wohnsitze in Palästina hatten, den Verordnungen des Pent. gemäfs. Denn waren sie alle Fremdlinge, warum sollte dies bei dem einzelnen erwähnt werden? Richtig Schmid: *peregrinus fuit ratione habitationis, quod in urbe aliqua Levitis assignata non habitaverit.* Dasselbe Resultat ergiebt sich uns auch schon aus C. 17, 7., wo es von dem Leviten Michas heifst: „und es war ein Jüngling aus Bethlehem Juda, aus dem Geschlechte Juda, und er war ein Levit und hielt sich als Fremdling dort auf." Bethlehem war keine Levitenstadt. Von besonderer Wichtigkeit ist in dem zweiten Anhange die Stelle C. 19, 18., wo der Levit, da er in Gibea kein Unterkommen finden kann, klagt: „mit dem Hause des Herrn habe ich zu schaffen, und es ist niemand, der mich ins Haus aufnimmt." Dafs die Worte וְאֵת־בֵּית יְהוָה אָנִי הוֹלֵךְ so erklärt werden müssen, wie wir es gethan — הָלַךְ mit אֵת־ oder עִם, mit jemandem oder etwas verkehren, zu thun haben, vgl. Gesen. thes. p. 378., — liegt am Tage. Ältere Ausll. (vgl. Schmid z. d. St.) umschreiben den Sinn richtig also: *dominus me dignatur ut ipsi ministrem tanquam Levita in domo ipsius, et nemo de populo dei est, qui me dignetur, ut hospitio suo me excipiat.* Auch Studer ist dieser Erklärung beigetreten. Die Stelle beweist, dafs die Leviten, obgleich im Lande zerstreut wohnend, doch Alle Dienste beim Heiligthum des Herrn zu versehen hatten und seine Dienerschaft bildeten. Die Ansprüche, welche der Levit macht, die Klage, welche er erhebt, zeigen, in welcher Achtung der Stand war, und lassen das unfreundliche Betragen der Bewohner von Gibea gegen ein einzelnes Mitglied desselben als etwas abnormes erscheinen. — Die dritte Hauptstelle ist die 1 Sam. 6, 13 ff. Welch bedeutendes Gewicht sie hat, geht schon aus der Behauptung De Wettes u. A. hervor, ein Levitischer Interpolator habe bei ihr die Hand im Spiele gehabt. Es heifst in v. 14. 15.: „Und der Wagen kam zu dem Felde Josuas aus Bethschemesch und blieb dort stehen, und dort war ein grofser

Stein, und sie spalteten das Holz des Wagens und die Kühe brachten sie als Brandopfer dar dem Herrn. Und die Leviten nahmen herab die Lade des Herrn — — und setzten sie auf den grofsen Stein, und die Bewohner von Bethschemesch brachten Brandopfer dar und schlachteten Opfer an diesem Tage dem Herrn." Der einzige scheinbare Grund, den De Wette für das Vorhandenseyn einer Levitischen Interpolation geltend macht, beruht auf einem *Hysteron proteron*, welches in der Erzählung, wie sie jetzt vorliegt, vorhanden seyn soll. „Nachdem die Bethschemesiten den Wagen schon zerschlagen und die Kühe schon geopfert haben, kommen erst die Leviten und heben die Lade herab, und dann opfern die Bethschemesiten wieder." Allein diese Schwierigkeit ist eine selbstgemachte. Nicht von Seiten der Bewohner von Bethschemesch, sondern von Seiten der Philister und für dieselben, wenn auch nicht durch sie, wurde das erste Opfer dargebracht. Dafs dieser Act *principaliter*, wenn auch nicht *ministerialiter* den Philistern angehörte, folgt aufser den schon von Schmid angeführten Gründen (*Putaverim sacrificium nomine principum Phil. pro ipsis et terra eorum expiandis oblatum fuisse ex vaccis et plaustro, qui ipsorum erant. Atque hinc esse existimo, quod hoc sacrificium seorsim refertur, et Betsch. non hoc, sed alia mox holocausta et pacifica attribuuntur*), wozu noch kommt, dafs das: sie spalteten u. s. w., natürlicherweise schon deshalb nur auf die Philister bezogen werden kann, weil sie bisher diejenigen waren, welche mit der Bundeslade zu thun hatten, eben daraus, dafs die Herabnahme durch die Leviten erst nachher in v. 15. berichtet wird. Da man zur Annahme einer Corruption oder Interpolation nur, wenn auf andere Weise nicht geholfen werden kann, seine Zuflucht nehmen darf, so mufs angenommen werden, dafs der Verf. nicht einer chronologischen, sondern einer Sachordnung folgt, und dann ist alles in der besten Ordnung. Er berichtet A. was die Philister thaten — sie opferten ihre Kühe; — B. was die Israeliten, und zwar a.: die Leviten,

denen nach dem Gesetze alles Tragen der Lade oblag, nahmen dieselbe herunter und setzten sie auf den grofsen Stein; b. die Bewohner von Bethschemesch brachten Opfer dar. So ist alles in der besten Ordnung. Der sachlichen Anordnung konnte der Verf. sich um so eher überlassen, da die chronologische — a. die Herabnahme der Lade, b. das Opfer der Philister, c. die Opfer der Bewohner von Betsch. — sich von selbst verstand. — Was De Wette sonst noch anführt, beseitigt sich leicht. Er meint: Leviten konnten gar nicht da seyn, denn alles traf sich zufällig; die Bethschemesiten schnitten eben Getraide. Sagt man, die Bethschemesiten seyen Leviten gewesen, da nach Jos. 21, 16. Bethschemesch den Leviten zufiel, so wäre zwar Übereinstimmung hereingebracht, aber der Ausdruck Leviten wäre sowohl unpassend als nichtssagend; sie waren bei dieser Handlung nicht Leviten, und was sie thaten, thaten sie nicht als Leviten. Diese Schwierigkeiten fallen bei folgender Ansicht von dem Hergange von selbst weg. Bethschemesch war nach Jos. 21, 16. 1 Chron. 6, 44. eine Priesterstadt. Absichtlich sandten die Philister auf den Rath ihrer Priester, vgl. v. 9., gerade nach Bethschemesch, als der nächstliegenden Priesterstadt. Die Erndtenden waren nicht Priester oder Leviten; denn den Priestern und Leviten gehörten nur Viehweiden bei den ihnen zugewiesenen Städten, keine Ackerfelder, vgl. Bachiene 1, 2, S. 401. Sie schickten aber in die nahe liegende Stadt und liefsen die Diener des Heiligthums herbeirufen, ein Umstand, von dem doch gewifs Niemand behaupten wird, dafs der Verf. ihn nothwendig ausdrücklich hätte erwähnen müssen. Bis sie ankamen, blieb der Wagen mit der Bundeslade ruhig stehen. Entweder wohnten neben den Priestern Leviten in Bethsch. — die Anzahl der Priester war bei Überweisung der Priesterstädte sehr geringe, vgl. Bachiene 1, 2. S. 395., und es war natürlich, dafs sie am liebsten Leviten bei sich aufnahmen — oder die Priester werden hier in der Qualität als Leviten aufgeführt, weil sie ein Geschäft verrichteten, was nach dem Gesetze den Leviten zustand; die höhere Stufe

konnte unter Umständen die Functionen der niedrigeren übernehmen, aber nicht umgekehrt. — So entbehrt also die Annahme einer Levitischen Interpolation alles Grundes, und sie liegt um so ferner, da ein Levitischer Interpolator doch gewifs zunächst darauf bedacht gewesen seyn würde, um den Schein zu beseitigen, als ob Laien geopfert, den Bewohnern von Beth-schemesch die Priester zu substituiren.

Stellen, welche eine directe oder indirecte Erwähnung der Priester enthalten, haben wir schon in dem abwehrenden Theile angeführt. Man beachte, dafs ein ausgedehntes Priester- und Opferwesen schon durch die grofse Verehrung erfordert wird, in welcher nach 1 Sam. 4—7. die Bundeslade in dieser Periode stand. Die Patriarchenzeit, die man so gern mit der *Richter*periode parallelisiren möchte, hatte kein solches Heiligthum. — In der Rede des Mannes Gottes an Eli wird in 1 Sam. 2, 28. als Prärogative des Priesterthums dargestellt, die Opfer auf dem Altar darzubringen, zu räuchern, alle Feuerungen der Kinder Israel zu empfangen. Hier werden die wesentlichen Prärogativen, welche im Pent. den Priestern zugetheilt werden, vollständig aufgezählt. Vgl. in Bezug auf den Antheil der Priester an den Feuerungen der Kinder Israels Lev. 6, 7—11. 7, 28—35. 10, 12 ff. Ein Stand, der solche Prärogativen besafs, mufste in hohem Ansehen stehen; er mufste eine bedeutende Anzahl von Mitgliedern haben. Denn was sollten ein Paar vereinzelte Priester mit den Opfertheilen von ganz Israel anfangen? — Nur ein Priesterthum kennt diese Rede für ganz Israel, das der Nachkommen Aharons. „Ich habe ihn erwählt, heifst es in v. 28., aus allen Stämmen Israels mir zum Priester." Auch v. 29.: „euch zu mästen von dem Besten aller Darbringung Israels, die für mein Volk", schliefst den Gedanken an ein partikuläres Priesterthum ganz aus. Ein Israel, Gottes Volk, und ein Priesterthum für ganz Israel. — Aus v. 36., wonach die Nachkommen Elis zu dem neuen Hohenpriester sprechen werden: „setze mich doch in eins der Priesterthümer, dafs ich

einen Bissen Brotes esse", folgt, dafs aufser dem Hohenpriester und seinen Söhnen noch andere Priester in bedeutender Anzahl vorhanden waren, dafs das Vaterhaus des Eli aus einer bedeutenden Anzahl von Gliedern bestand. Ferner erhellt daraus, dafs aufser dem Geschlechte des Eli noch eine andere priesterliche Linie vorhanden war, auf welche das Hohepriesterthum übergehen soll. — Wie grofs und tiefgewurzelt das Ansehen des Priesterthums in dieser Periode war, geht auch daraus hervor, dafs Elis Söhne ungestraft sich solche Frevel erlauben dürfen. Eine grofse Auctorität der Priester ist aber ohne eine bedeutende Anzahl derselben nicht denkbar. — Noch beachte man, dafs damals ein angesehener Priesterstand bei allen Völkern bestand, von denen die Israeliten rings umgeben waren, vgl. z. B. in Bezug auf die Philister 1 Sam. 5, 5. 6, 2. Durch die neuere Ansicht von der Richterperiode reifst man die Israeliten ganz aus dem Zusammenhange mit ihren Umgebungen heraus. In der Patriarchenzeit war es auch in dieser Beziehung wesentlich anders.

Das Fortbestehen des Hohenpriesterthums während der Richterperiode wird uns durch die beiden Hauptquellen verbürgt. Auf die Anfänge der Richterperiode bezieht sich Richt. 20, 28.: „und Pinehas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aharon, stand vor ihm (dem Herrn), עֹמֵד לְפָנָיו, in jenen Tagen", eine Stelle, welche in Beziehung steht auf Deut. 10, 6. 8. Wie lästig sie den Gegnern ist, zeigt der Versuch von Gramberg, S. 180., sie für unächt zu erklären. Studer bemerkt S. 495.: „die Nachricht — — von dem Hohenpriester Pinehas setzt eine Succession dieses Amtes in der älteren Linie der Aharonitischen Familie voraus, im Einklang mit dem Pent. und dem Buche Josua." Eleasar wird als Nachfolger Aharons genannt in Num. 20, 28 ff. Deut. 10, 6. Er war Hoherpriester unter Josua, nach Jos. 14, 1. 17, 4 ff. Sein Tod Jos. 24, 33. Seinem Sohne Pinehas und seinen Nachkommen war das Hohepriesterthum zugesagt in Num. 25, 13. — Gegen das Ende der Richterperiode

erhalten wir ausführliche Nachricht über das Hohepriesterthum des Eli, der zum Unterschiede von seinen Söhnen, welche nur Priester des Herrn, כֹּהֲנִים לַיהוָה, waren, der Priester, הַכֹּהֵן, genannt wird, vgl. 1 Sam. 1, 9. 2, 11. — Sind Anfang und Ende gesichert, so dürfen wir um die Mitte nicht besorgt seyn. Das *argumentum e silentio*, was man gegen die Fortdauer des Hohepriesterthums während derselben geltend gemacht hat, vgl. z. B. Studer S. 406., spricht vielmehr für dieselbe. Die Unterbrechung mufste viel eher erwähnt werden, als die Fortdauer. Doch sind wir auch für die Mitte nicht ganz auf den Schlafs am Anfang und Ende beschränkt. Es stehen uns für sie noch besondere Gründe zu Gebote. In der Rede des Mannes Gottes an Eli in 1 Sam. 2, 28. wird vorausgesetzt, dafs das Hohepriesterthum von seiner Einsetzung nach dem Auszuge aus Ägypten an bis auf Eli ununterbrochen fortbestanden. — Eli war nicht aus dem Geschlechte des Pinehas, sondern mit ihm gelangte die Familie Ithamars zum Hohenpriesterthum. Nimmt man nun an, dafs in dem Zeitraum zwischen ihm und Pinehas das Hohepriesterthum nicht fortbestand, so läfst sich die Erfüllung von Num. 25, 13. nicht nachweisen, wo dem Pinehas das Hohepriesterthum für sich und seine Nachkommen, לְזַרְעוֹ אַחֲרָיו, ertheilt wird. Dieser Grund kann nur an Bedeutung gewinnen, wenn die Unächtheit des Pent. behauptet wird. Denn dann wird die Verheifsung zur prophetisch eingekleideten Geschichte. — Die ununterbrochene Fortdauer des Hohenpriesterthums während der Richterperiode wird auch durch die Jüdische Tradition bestätigt. Die Reihenfolge der Hohenpriester giebt uns Josephus Antiqq. l. V. C. 11. §. 5.: ἦρξε δὲ πρῶτος Ἠλεὶ Ἰθαμάρου τοῦ ἑτέρου τῶν Ἀαρῶνος υἱῶν οἰκίας· ἡ γὰρ Ἐλεαζάρου οἰκία τὸ πρῶτον ἱεράτο, παῖς παρὰ πατρὸς ἐπιδεχόμενοι τὴν τιμήν, ἐκεῖνός τε Φινεέσῃ τῷ παιδὶ αὐτοῦ παραδίδωσι, μεθ' ὃν Ἀβιεζέρης υἱὸς ὢν αὐτοῦ τὴν τιμὴν παραλαβών, παιδὶ αὐτοῦ Βουκὶ τοὔνομα αὐτὸς αὐτὴν κατέλειπεν αὐτῷ, παρ' οὗ διεδέξατο Ὀζις, υἱὸς ὤν, μεθ' ὃν Ἠλεὶ ἔσχε τὴν ἱερωσύνην.

Von dem Uzi als Vorgänger des Eli im Hohenpriesterthum wissen auch die Samaritaner viel zu erzählen, vgl. Reland dissertat. 1. S. 152 ff., welche hier aus der Jüdischen Tradition schöpften. Einen Anhalt findet diese Tradition in 1 Chron. 5, 29 ff. 6, 35 ff. Esr. 7, 1 ff., wo die Nachkommen Eleazars in Übereinstimmung mit Josephus aufgezählt werden, jedoch ohne die Bemerkung, dafs sie ihm im Hohenpriesterthum nachgefolgt seyen.

Somit steht fest, dafs die drei Classen der heiligen Personen im engeren Sinne, welche der Pent. nennt, in der Richterperiode vorhanden waren, und zwar ganz in der Stellung, welche ihnen im Pent. angewiesen worden.

Aber auch die heiligen Personen im weiteren Sinne, welche der Pent. aufserdem noch aufführt, finden sich in der Richterperiode wieder. Diese sind:

1. Die heiligen Weiber. Nach 1 Sam. 2, 22. beschliefen die Söhne Elis die Weiber, הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, welche dienten an der Thür der Stiftshütte. Es findet sich hier eine wörtliche Beziehung auf Exod. 38, 8.: „und er machte das eherne Becken und sein ehernes Gestell aus den Spiegeln der Dienenden, welche dienten an der Thür der Stiftshütte." Niemand wird behaupten, dafs die wörtliche Übereinstimmung zwischen den beiden einzigen Stellen, welche von diesem Institute handeln, eine zufällige sey. Der Verf. weist durch diese wörtliche Beziehung in seiner andeutenden Weise darauf hin, dafs das Institut, welches die Söhne Elis profanirten, kein anderes sey, als das schon zur Zeit des Gesetzgebers bestehende, durch sein Alter ehrwürdige. Die weiteren Erörterungen über dieses Institut werden wir in der Untersuchung über das Gelübde Jephtas geben, dessen Tochter unter die Zahl der dem Herrn dienenden Weiber aufgenommen wurde.

2. Die Nasiräer. Als solche erscheinen in dieser Periode Simson und Samuel. Man hat aber behauptet, das Nasiräat erscheine hier nicht als Product des Gesetzes, sondern als

Sätze, welche demselben der Zeit nach voranging, und durch dasselbe später legalisirt und modificirt wurde, vgl. Studer S. 486. Man stützt sich dabei auf folgende Gründe. 1. Es werde gar nicht auf das betr. Gesetz im Pent. hingewiesen, v. Bohlen S. 148. Freilich geschieht diese Hinweisung nur in der durchgängigen feinen Weise der Verff., aber doch so stark und deutlich, dafs auch der Befangenste, wenn ihm die Thatsachen vor Augen gelegt werden, gestehen mufs, dafs den Verff. das Nasiräat Simsons und Samuels vom Pent. abhängig war. In Num. 6, 4. heifst es: „von allem, was gemacht wird aus der Weinrebe, soll er nicht essen", in Richt. 13, 14.: „von allem, was ausgeht von der Weinrebe, soll sie nicht essen" — buchstäblich übereinstimmend, nur statt des יֵעָשֶׂה des Pent., יֵצֵא. In Num. 6, 5.: „Wein und berauschendes Getränk soll er nicht trinken"; in Richt. 13, 4.: „nicht sollst du trinken Wein und berauschendes Getränk", in v. 14.: „Wein und ber. Getränk soll sie nicht trinken." In Num. 6, 5.: „ein Scheermesser soll nicht kommen auf sein Haupt", תַּעַר לֹא־יַעֲבֹר עַל־רֹאשׁוֹ, in Richt. 13, 5.: מוֹרָה לֹא־יַעֲלֶה עַל־רֹאשׁוֹ, in c. 16, 17.: מוֹרָה לֹא־יַעֲלֶה, 1 Sam. 1, 11.: מוֹרָה לֹא־עָלָה עַל־רֹאשִׁי עַל־רֹאשׁוֹ. Die Setzung des מוֹרָה statt des תַּעַר des Gesetzes in allen drei Stellen ist nicht zufällig. Den Grund ersehen wir aus 1 Sam. 17, 51. 2 Sam. 20, 8., wo das תַּעַר in der Bed. Scheide vorkommt. In der Bed. Messer findet es sich in Prosa aufser dem Pent. nur Jerem. 36, 23. Wahrscheinlich war es während der Zwischenzeit in dies. Bed. aus dem gewöhnlichen Sprachgebr. verschwunden. 2. Zu dem Nasiräate der Richterperiode gehöre die Vermeidung unreiner Speisen, deren im Gesetze Num. C. 6. nicht gedacht werde. Allein eine Abhängigkeit vom Gesetze Mosis findet, wenigstens nach der Ansicht des Verf. des Buches der Richter, unverkennbar auch in Bezug auf diesen Punct statt. Das: hüte dich, nicht trinke u. s. w., und: nicht ifs alles Unreine, in Richt 13, 4., vgl. v. 14.: „Und alle Unreinigkeit soll sie nicht essen", sieht hin auf Levit. C. 11.

Das נָזִיר ist dort beständig der *term. technicus.*, Dem: du sollst nicht essen, des Gesetzes, entspricht, wie bei dem Trinken, das: ifs nicht. Als Grund des Gesetzes wird der angegeben: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig." Für den Nasiräer also, von dem es Num. 6, 8. heifst: „alle Tage seines Gelübdes ist er heilig dem Herrn", war es ganz besonders verpflichtend. 3. Die Vorschrift des Gesetzes, dafs der Nasiräer jede Berührung von Todten vermeiden solle, finde bei Simson keine Anwendung, der so viele Feinde tödtete. Allein diese Ausnahme wurde durch den Beruf Simsons bedingt, den er sich nicht selbst gegeben, sondern von Gott empfangen. — Übrigens macht Vatke selbst, S. 282, darauf aufmerksam, dafs Simsons Nasiräat auf ein höheres Alter und eine weitere Ausdehnung dieses Institutes in seiner Zeit hinführe; denn er, welcher nicht im Geiste eines solchen Institutes lebte, habe die Sitte nicht begründen können.

3. Die Propheten. Diese nehmen in der Richterperiode schon die Stellung ein, welche ihnen im Pentat. angewiesen wird, vgl. Deut. 18, 18. Zwar, das Wort des Herrn war nach 1 Sam. 3, 2. theuer in diesen Tagen und nicht war Weissagung verbreitet, aber doch fehlte sie nicht ganz. In dem Buche der Richter treten Propheten als Verkünder der göttlichen Gerichte, und Ausdeuter derselben und Prediger der Buſse auf; 1 Sam. 2, 27. kommt ein Gottesmann zu Eli; und die grofse Bedeutung, welche das Prophetenthum plötzlich zu Samuels Zeit erhält, erklärt sich nur von der Annahme aus, dafs es schon früher Wurzel geschlagen hatte. — Gegen diejenigen, welche jede Wirksamkeit des Prophetenthums vor Samuel läugnen, reicht allein die Berufung auf das Lied der Deborah hin. Dies Lied hat durchaus einen prophetischen Character. Erzählte der Verf. auch nicht, dafs Deborah eine Prophetin gewesen, so würde es doch schon aus diesem Liede feststehen.

Von den heiligen Personen wenden wir uns zu den heiligen Zeiten, und speciell zu dem Paschahfeste.

I. Indem wir die Spuren dieses Festes in der Richterperiode verfolgen, beginnen wir, um sogleich einen festen Anhalt zu gewinnen, mit der Hauptstelle Richt. 21, 19.: „Und sie (die Ältesten von ganz Israel, nach dem Siege über die Benjaminiten) sprachen: siehe das Fest des Herrn ist in Siloh von Jahr zu Jahr." Prüfen wir zuerst die Gründe, die man gegen die Beziehung dieser St. auf eins der drei grofsen Feste der Israeliten angeführt hat. 1. „Die übrigen Stämme scheinen an diesem Feste keinen Antheil zu nehmen, wenigstens die Benjaminiten nicht, welche die tanzenden Jungfrauen daselbst überfallen sollen." So De Wette, nach dem Vorgange mehrerer ält. *Ausll.*, z. B. Schmid, und ihm folgend George, die jüd. Feste S. 150. Allein man begreift kaum, wie diese Behauptung aufgestellt werden konnte. Die Jungfrauen von Jabesch werden nach Siloh ins Lager gebracht C. 21, 12. Dorthin werden nach v. 13. die Benjaminiten von der ganzen Edah eingeladen; sie erscheinen dort und erhalten die Weiber v. 14., und ebendaselbst wird denen, welche leer ausgegangen, ein Rathschlag gegeben, v. 19 ff. Die Ältesten geben ihnen nach v. 20. den Rath nicht etwa: kommt nach Siloh u. s. w., sondern gehet und leget euch in den Hinterhalt in den Weinbergen. Damit beginnt sogleich die Anrede. Wie konnten sie zu den Söhnen Benjamins ohne weiteres von den Weinbergen reden, wenn diese nicht schon in Siloh waren? Bei der Erzählung der Ausführung in v. 23. wird nichts davon gesagt, dafs die Benjaminiten nach Siloh gekommen, sondern es heifst blos: „und es thaten also die Söhne B. und nahmen Weiber nach ihrer Zahl." — Waren die Benjaminiten zum Osterfeste in Siloh, so konnte der Streich viel leichter ausgeführt werden. Sie konnten sich ohne Aufsehen zu machen verstecken, da es erlaubt war, gleich am Morgen nach der Paschahmahlzeit in die Heimath zu ziehen, vgl. Deut. 16, 7., Mich. M. R. IV. §. 197. 2. Wäre von einem der grofsen Feste

sprechen werden eure Söhne: was soll euch dieser Dienst, so sprechet ihr: es ist das Versöhnungsopfer des Herrn, welcher verschonte die Häuser der Kinder Isr. in Äg., da er Äg. schlug," 13, 8.: „Und du zeigest an deinem Sohne an diesem Tage: wegen desjenigen, was der Herr mir gethan, da ich auszog aus Ägypten," v. 14. 15.: „Und wenn dein Sohn dich fragen wird: was ist dieses, so sprichst du zu ihm: mit starker Hand hat der Herr uns herausgeführt aus Ägypten, aus dem Diensthause. Und es geschah, da Pharao uns nicht entlassen wollte, da tödtete der Herr alle Erstgeburt im Lande Ägypten," wurden Fragen der Söhne an die Väter, die hier als Repräsentanten der Vergangenheit im Verhältnifs zur Gegenwart in Betracht kamen, ein stehender Bestandtheil der Festfeier, und dafs dieser Brauch schon in der Richterperiode statt fand, sehen wir aus d. St.

III. In Richt, 11, 40. heifst es: „Und es wurde zum Brauch in Israel: von Jahr zu Jahr, מִימִים יְמִימָה, gehen die Töchter Israels zu preisen die Tochter Jephtas des Gileaditen 4 Tage im Jahre." Die Sitte, die Tochter Jephtas zu loben, wird hier ausdrücklich als eine fortdauernde, noch zur Zeit des Verf. bestehende bezeichnet, und zwar als eine Nationalsitte. Nun läfst sich nicht denken, dafs einem solchen Zwecke in ganz Israel und bleibend ein viertägiges Fest gewidmet wurde. Die Annahme liegt vielmehr nahe, dafs die Feier an einem der beiden siebentägigen Feste vorgenommen wurde, zu denen man sich beim Heiligthum versammelte, um so näher, da das Abhalten der Feier beim Heiligthum durch das: sie gehen, wahrscheinlich gemacht wird, so wie auch durch den Umstand, dafs die Tochter Jephtas beim Heiligthum Gott diente. Unter den beiden Festen das Osterfest zu wählen, werden wir schon dadurch veranlafst, dafs nur bei diesem, wie wir aus 1 Sam. 1, 2. ersehen, die ganzen Familien das Heiligthum zu besuchen pflegten; dazu kommt, dafs wir auch ein anderes Beispiel der Verbindung anderer Festfeiern mit dem Osterfest haben, vgl. S. 80.; da

Hauptgrund aber liegt in dem מימים ימימה, was nie erweislich anders vorkommt, als von dem Osterfeste.

IV. 2 Regg. 23, 22. heifst es: „Denn nicht wurde gehalten wie dieses Paschah (unter Josias) eins von den Tagen der Richter an, welche Israel richteten, und die ganze Zeit der Könige Israels und der Könige Judas." 2 Chron. 35, 18.: „Und nicht wurde gehalten ein Paschah wie dieses in Israel von den Tagen Samuels des Propheten an, und alle Könige Israels hielten nicht ein solches Paschah." Aus diesen St. folgt a. dafs das Paschah überhaupt in den Zeiten der Richter gefeiert wurde, und b. dafs es von der ganzen Nation. Denn dies ist es eben, worin die Paschahfeier des Josias mit der in der Richterperiode übereinstimmte, und von der unter den Königen (die kurze Zeit unter David und Salomo wird aufser Acht gelassen, oder vielmehr der Richterperiode als der Zeit der Einheit der Nation beigezählt) sich unterschied. In der Chronik liegt dies deutlich zu Tage; denn vorher und nachher wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs aufser Juda auch die Reste von Israel an dem Paschah Theil nahmen. Und auch in den Büchern der Könige zeigt es sich bei näherer Betrachtung. Unmittelbar vorher wird dort berichtet, wie Josias seine Reformation auch über das Land Israel ausgedehnt habe. Dann heifst es in v. 21.: „Und der König befahl dem ganzen Volke," und auf dieses: dem ganzen Volke, bezieht sich das: wie dieses Paschah. — Hieraus erhellt zugleich, mit welchem Rechte De Wette S. 258. aus unserer Stelle erweisen will, unter Josias sey das Paschah zum ersten Male gesetzmäfsig gefeiert worden. Schon das „seit der Richterperiode," was er wider Willen einschalten mufs, zeigt hinreichend, dafs diese Auffassung unmöglich die richtige seyn kann.

V. Dafs gegen das Ende der Richterperiode das Paschahfest regelmäfsig gefeiert wurde, und dafs man sich zu dem Ende aus ganz Israel beim Heiligthum versammelte, ersehen wir aus 1 Sam. 1. Es heifst dort v. 3.: „Und dieser Mann (Elkanah) zog herauf von Jahr zu Jahr, מימים ימימה, aus seiner Stadt

anzubeten und zu opfern Jehovah, der Heerschaaren, in Siloh" vgl. v. 21.: „Und Elkanah und sein ganzes Haus zog herauf zu opfern dem Herrn das jährliche Opfer, זֶבַח הַיָּמִים, und sein Gelübde." An den drei grofsen Hauptfesten sollten nach Ex. 23. 15. 34, 20. Deut. 16, 16. 17.: „— — an dem Orte, welchen er erwählen wird, an dem Feste der ungesäuerten Brote, an dem Pfingstfeste und an dem Laubhüttenfeste, und nicht soll man leer vor dem Angesichte des Herrn erscheinen — ein jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen deines Gottes, den er dir gegeben," aufser den gesetzlich vorgeschriebenen Opfern für die ganze Nation auch die freiwilligen Opfer und Gaben der Einzelnen dargebracht werden. An eins dieser Feste müssen wir schon deshalb denken, weil das Reisen Elkanas zum Heiligthum durchaus als ein seiner Zeit nach festbestimmtes, nicht von persönlicher Willkühr abhängiges erscheint. Und unter den dreien das Osterfest zu wählen, werden wir schon durch den Umstand veranlafst, dafs dies Fest, im engen Zusammenhang mit seiner Bedeutung, dasjenige ist, welches von den Israeliten zu aller Zeit ausnahmslos besucht wurde, während man es mit dem Erscheinen an dem Orte des Heiligthums bei den anderen Festen nicht so strenge nahm, vgl. Michaelis Th. 4 §. 197. Da Elkanah jährlich nur einmal regelmäfsig das Heiligthum besuchte, so sind wir schon aus diesem Grunde auf das Osterfest hingewiesen. Zu gröfserer Sicherheit verhilft uns aber auch hier das ימים ימימה.

So zeigt sich also, dafs wir für die regelmäfsige Feier des Paschahfestes in der Richterperiode mehre und sichrere Gründe besitzen, als wir nach der Beschaffenheit unserer Quellen erwarten konnten. Dafs der übrigen heiligen Zeiten nicht gedacht wird, mufs uns nach ihr als ganz natürlich erscheinen. Wir halten es für sehr übereilt, wenn Hävernick, Einl. 1, 2. S. 577. zugesteht, die Feier der Feste sey während der Richterperiode eine sehr unregelmäfsige und wenig genau nach dem Gesetze eingerichtete gewesen. Dafür spricht gar kein Grund; denn

wie wenig die Berichterstattung über die Festfeier in dem Plane unserer Quellen lag, geht doch wohl daraus hervor, dafs sich in Bezug auf das Osterfest, obgleich es erweislich regelmäfsig gefeiert wurde, doch keine einzige absichtliche Notiz findet. Dagegen spricht eben die Analogie des Osterfestes. Schlofs man sich in Bezug auf dieses genau an das Mosaische Gesetz an, so läfst sich in Bezug auf die übrigen Feste dasselbe erwarten.

Auf die Untersuchung über die heil. Zeiten in der Richterperiode lassen wir die über die heiligen Handlungen folgen.

Bei der Beschaffenheit unserer Quellen, welche sämmtlich eine vorwiegend innerliche Tendenz haben, dürfen wir nicht erwarten, Belege für die Geltung der Mosaischen Opferordnung nach allen ihren einzelnen Theilen vorzufinden. Es mufs genügen, wenn sich nachweisen läfst, dafs nichts, was in Bezug auf das Opferwesen vorkommt, mit dem Pent. im Widerspruch steht, alles vielmehr sich eng an ihn anschliefst.

Beseitigen wir zuerst, was man als Widerspruch gegen die Mosaische Opferordnung aufgeführt hat. Das Scheinbarste, was in dieser Beziehung vorgebracht werden kann, betrifft den Character der Schelamim in dem Buche der Richter. Zwar was Gramberg Th. 1, S. 107. geltend macht, und zum Theil auch Studer S. 405., die Schelamim werden nach Richt. 20, 26. und 21, 4. neben den Oloth bei traurigen Veranlassungen dargebracht, das erste Mal nachdem die Israeliten besiegt worden, das zweite Mal nach beinahe gänzlicher Ausrottung des Stammes Benjamin, während doch die Schelamim nach dem Gesetze Freuden- oder Dankopfer seyen, hat wenig zu bedeuten. Die Behauptung beruht nämlich blos auf einer Verwechselung des Genus mit der Species, des שֶׁלֶם mit תּוֹדָה. Zu ihrer Zurückweisung genügen schon die Worte von Outram, *de sacrif.* p. 107.: *Sacrificia salutaria, in sacris litteris* שלמים *dicta, ut quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis*

utique aut impetrandis. Das Heil haben die Schelamim allerdings überall zum Gegenstande, aber je nach Verschiedenheit der Umstände werden sie dargebracht, entweder als verkörperte Dank für das ertheilte, oder als verkörperte Bitte um das zu ertheilende. Erst wurde durch die Brandopfer und Sündopfer die Person angenehm gemacht; dann wurden in Bezug auf ihre besonderen Angelegenheiten und Anliegen die Schelamim dargebracht. Scheinbarer aber ist, was von den Gegnern übersehen worden, dafs in der Richterperiode immer nur zwei Arten von Opfern erwähnt werden, die Oloth und die Schelamim. Daraus könnte man schliefsen, dafs diejenige Richtung des Inneren welche in den Sündopfern ihren Ausdruck fand, das Schuldgefühl sich als gesondertes Moment erst in späterer Zeit geltend gemacht habe, und zwar mit um so gröfserem Scheine, da der Pent. selbst auf eine spätere Entstehung der Sündopfer hindeutet. Sie kommen in der Genesis noch gar nicht vor und gehören erst der Mosaischen Zeit an. Allein die Sache näher betrachtet ergiebt sich ein anderes Resultat. Olah im weiteren Sinne begriff die Sündopfer mit. In diesem weiteren Sinne steht es überall, wo es mit שְׁלָמִים oder זְבָחִים, was ganz dasselbe ist (*„quippe quae vox in sacris litteris, praesertim voci Olah addita, nulla designat sacrorum genera, nisi tantum sacra salutaria"*), verbunden wird, im engeren, wo mit חַטָּאת. Die Brandopfer im engeren Sinne und die Sündopfer bildeten einen gemeinsamen Gegensatz gegen die Schelamim welcher im Wesentlichen derselbe war, wie der, welchen die Juden zwischen קדשי קדשים und קדשים קלים machen *Sacra sacerrima* — bemerkt Outram p. 146. — *dici solent, quibus vel nemini prorsus vesci, vel nemini nisi sacerdoti aut sacerdotis filio licuit, neque his nisi intra sanctuarium — — holocausta, omnia sacra piacularia. Sacra levia, quibus vesci aliis etiam licuit ubivis intra Hierosolymam — — salutaria sacra.* Zur gemeinsamen Bezeichnung der ersten Classe war das עוֹלָה nach Abstammung und Bedeu

tung ganz geeignet. Als solche findet es sich schon mehrfach im Pent. Oloth und Sebachim oder Schelamim werden nicht selten deutlich so verbunden, dafs dadurch die Gesammtheit der Opfer, mit Einschlufs der Sündopfer, bezeichnet wird, vgl. Exod. 10, 25. 18, 12., und besonders Lev. 17, 8. Num. 15, 3. 8. Olah für sich findet sich in der allgemeinen Bed. = כָּלִיל unläugbar in Deut. 33, 10. In dem Buche Josua, von dessen Levitismus so viel geredet wird, kommt die Bezeichnung der Totalität der Opfer durch Oloth und Schelamim nicht weniger vor, als im Buche der Richter, C. 8, 31. Eben so auch in der in levitischem Geiste geschriebenen Chronik, 1 Chron. 16, 1. 2. 2 Chron. 7, 1. In Ps. 51, 18. 21., wo man gewifs die Sündopfer nicht ausschliefsen darf, werden nur Oloth und Sebachim genannt. Ebenso Jes. 56, 7. In Esr. 8, 35. werden die Sündopfer ausdrücklich zum Brandopfer gezählt. — Gab es nun eine allgemeine Benennung, welche Sündopfer und Brandopfer zugleich umfafste, und bedienten sich ihrer selbst diejenigen häufig, die eine mehr äufserliche Richtung hatten, so werden wir dies von dem Verf. des Buches der Richter schon von vorn herein erwarten.

Einen Widerspruch gegen die Mosaische Opferordnung findet Gramberg S. 108. ferner in 1 Sam. 2, 15—17., wo es als Sitte erscheinen soll, dafs man gekochtes Fleisch opferte. Allein dafs es sich um Schelamim handle, liegt am Tage. Denn nur von diesen kommt das זֶבַח זְבָחִים vor. Bei den Schelamim aber wurde nach dem Gesetze gar kein Fleisch geopfert, weder rohes noch gekochtes. *Sanguis et exta arae cedebant, pectus et armus sacerdotibus, pellis et caro offerentibus.* Levi b. Gersom zu Lev. 3, 1. bei Carpz. S. 706. Auch hier wird in v. 15., wo es als Frevel hervorgehoben wird, dafs die Söhne Elis ihren Theil verlangten, ehe Gott den seinen erhalten, als der letztere das Fett bezeichnet. Die Stelle zeigt somit nicht, dafs gekochtes Fleisch geopfert, sondern nur dafs es gegessen wurde.

Den grellsten Gegensatz gegen die Mosaische Opferordnung würde die Opferung von Jephtas Tochter bilden. Wir werden aber in dem Abschnitt über die religiöse und sittliche Gesinnung in der Richterper. zeigen, dafs die Annahme dieses Opfers der Willkühr der Ausleger ihre Entstehung verdankt.

Wir wenden uns jetzt, nach Beseitigung der Widersprüche, zu den positiven Beweisen für unsere Behauptung, dafs das Opferwesen in der Richterperiode nach den Vorschriften des Pent. angeordnet war, wobei wir noch einmal daran erinnern, dafs es nach der ganzen Beschaffenheit unserer Quellen widersinnig seyn würde, grofse Anforderungen zu machen.

1. Die Art, wie der Verf. der Bücher Samuelis den Frevel der Söhne Elis schildert, setzt voraus, dafs es eine unbedingt feststehende Norm gab, worin bestimmt war, was die Priester von den Opfern erhalten sollten, was Gott zukam und was den Darbringenden. Ohnedem war ja gar nicht erkennbar, worin das Unrecht der Söhne Elis bestand. Der Verf. giebt aber noch eine specielle Hindeutung auf diese Norm, die zwar nach seiner durchgängigen Sitte nur leise, aber nichtsdestoweniger bestimmt genug ist. C. 2, 13. heifst es: „Und dies war das Recht der Priester mit dem Volke: bei jedem, welcher ein Schlachtopfer darbrachte, כָּל־אִישׁ זֹבֵחַ וָבָח, kam der Diener des Priesters wenn das Fleisch gekocht wurde" u. s. w. „Sie stiefsen in das Gefäfs und nahmen was die Gabel heraufbrachte." Diese Worte stehen in unverkennbarer Beziehung auf Deut. 18, 3., und in dieser Beziehung ist die Verurtheilung der Söhne Elis enthalten. Es heifst dort: „und dies soll seyn das Recht der Priester von dem Volke, von denen, welche Schlachtopfer darbringen, מֵאֵת זֹבְחֵי זֶבַח: man gebe dem Priester den Bug und den Kinnbacken und den rauhen Magen." Das Recht, was sie sich nahmen, steht im Gegensatze gegen das Recht, was ihnen gegeben, vgl. in Bezug auf das מִשְׁפָּט C. 8, 11. mit 10, 25. Ohne diese Beziehung auf das wirkliche Recht würde der Verf. das angemafste nicht durch מִשְׁפָּט be-

zeichnet haben. Statt sich mit den ihnen im Gesetze angewiesenen Stücken zu begnügen, nahmen sie willkührlich alles, was ihnen beliebte.

2. In Übereinstimmung mit der Mosaischen Verordnung wegen der Schelamim wurde von denselben dem Herrn nur das Fett dargebracht. Die Anordnung der Opferhandlung, welche die Söhne Elis unter Widerspruch der Darbringenden zu verkehren suchten, stimmt mit der im Gesetze vorgeschriebenen überein. Die Opfernden weigern sich nach 1 Sam. 2, 16. den Priestern vor Anzündung des Fettes Fleisch zu geben. Nach dem Gesetze folgte die Anzündung des Fettes unmittelbar auf das Schlachten, vgl. Lev. 3, 1—5., wo auch wie in 1 Sam. 2, 11. 16. der *term. techn.* הִקְטִיר vorkommt. Auch nach Lev. 7, 28 ff. bekamen die Priester erst dann ihren Antheil, nachdem der Herr das Seinige empfangen.

3. Elkanah zog jährlich zum Heiligthum, um dort das Opfer der Tage und sein Gelübde darzubringen, 1 Sam. 1, 21. An den Opfermahlzeiten, die er dort von den Schelamim bereitet, nimmt seine ganze Familie Theil, vgl. 1 Sam. 1, 4.: „Und es geschah des Tages, da opferte Elkanah und er gab Peninah seinem Weibe und allen ihren Söhnen und Töchtern Stücke." Also brachte er die Verordnung Deut. 12, 17. 18. in Ausführung: „Nicht kannst du essen in deinen Thoren den Zehnten deines Getraides und deines Mostes und deines Öles und die Erstgebornen deiner Rinder und deiner Schafe und alle deine Gelübde, die du geloben wirst und deine freiwilligen Gaben und die Hebe deiner Hand. Sondern vor dem Herrn deinem Gott sollst du es essen, an dem Orte, welchen der Herr dein Gott erwählen wird, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd, und der Levit, der in deinen Thoren ist, und du freust dich vor dem Herrn deinem Gott." — Das Opfer der Tage und das Gelübde faßt kurz zusammen, was im Gesetze ausführlich aufgezählt wird. Das erste ist gleichsam die jährliche Abrechnung mit dem Herrn, die Dar-

bringung der ihm im Laufe des Jahres zugefallenen Theile des Eigenthums.

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist, dafs in Übereinstimmung mit dem Gesetze 4. alle Opfer beim Heiligthum dargebracht, und 5. alle nur mit Zuziehung eines Priesters vorgenommen wurden. Diese Puncte sind aber schon in anderem Zusammenhange besprochen worden.

Dafs der Zustand des Opferwesens während der Richterperiode ein blühender war, erhellt besonders aus den ersten Capp. der BB. Sam. Nach C. 2, 14. kam ganz Israel nach Siloh um dort zu opfern, und die Behauptung von Gramberg S. 280., das jährliche Opfer des Elkanah erscheine nur als ein freiwilliges Ergebnifs seiner Frömmigkeit, ist offenbar falsch. Schon der Name זֶבַח הַיָּמִים spricht dagegen. Elkanah bringt nicht etwa jedes Jahr Opfer dar, sondern das jährliche Opfer, das Opfer, welches jeder Israelit jährlich darzubringen verpflichtet und gewohnt war.

Zu den heiligen Handlungen, welche in der Richterperiode in Übereinstimmung mit dem Mosaischen Gesetze vorgenommen wurden, gehörte auch der Bann, חֵרֶם, oder die gezwungene Weihung derjenigen, an den Herrn, welche sich ihm freiwillig nicht weihen wollten.

Die erste Erwähnung des Bannes findet sich in Richt. 1, 17. Er wird dort in Übereinstimmung mit den Verordnungen des Pent. gegen Cananiter vollführt. Besonders merkwürdig aber sind zwei Fälle des Bannes, welche uns in dem Anhange berichtet werden.

Dafs das Verfahren der übrigen Stämme gegen die Benjaminiten als Cherem zu betrachten ist, liegt am Tage. Es wurde nicht durch rohe Rachsucht hervorgerufen, sondern mit tiefem Schmerz thaten die Stämme, was sie für ihre Pflicht hielten. Die Frage: soll ich ferner ausziehen zum Kriege mit Benjamin, meinem Bruder? in C. 20, 28. zeigt, wie fern das Volk von Erbitterung war, auch nachdem es schon die empfindlichsten Ver-

laste erlitten. Sie wären gern der Sache ledig, aber sie glauben dem ihnen vom Herrn angewiesenen Berufe nachkommen zu müssen, damit nicht der Bann von den Schuldigen auf sie übergehe. Dies legt sich schon in den Worten zu Tage, welche sie vor Ausbruch des Krieges den Benjaminiten sagen lassen: „wir wollen das Böse austilgen aus Israel." Nach geschehener Sache legt sich der tiefste Schmerz in C. 21, 3. in den Worten dar: „warum, o Herr du Gott Israels, ist dies geschehen in Israel, daſs heute vermiſst wird von Israel ein Stamm?" Sie weinen vor dem Herrn. Wie sollten sie dazu gekommen sein, auſser den Menschen gegen ihr eigenes Interesse auch alles Vieh zu tödten, wenn sie blos auf eigene Hand und ohne Rücksicht auf ein unverbrüchliches Gesetz handelten? Aller Zweifel aber schwindet, wenn wir den zweiten Fall, das ganz analoge Verfahren der Stämme gegen die Bewohner von Jabesch in Gilead vergleichen, was ausdrücklich als Verbannung bezeichnet wird, vgl. C. 21, 11.: „dies ist es, was ihr thun sollt, alles Männliche und jedes verheirathete Weib sollt ihr verbannen," תַּחֲרִימוּ.

Allein nicht nur im Allgemeinen zeigt sich das Verfahren der Israeliten in beiden Fällen als bedingt durch die Mosaischen Verordnungen über den Bann; wir können speciell nachweisen, daſs die Stämme durch den *locus classicus* über den innerhalb des Bundesvolkes zu vollziehenden Bann, Deut. 13, 13 ff., geleitet wurden. Dieser giebt den Schlüssel zu dem ganzen Thun. Darnach sollte eine Israelitische Stadt, die sich des Dienstes anderer Götter schuldig gemacht hatte (um das Verbrechen der Benjaminiten und der Jabesiten hierunter zu subsumiren, bedurfte es zwar einer geistigen, aber nicht einer willkührlichen Auslegung), mit allem, was darinnen war, verbannt, Menschen und Vieh mit dem Schwerdte getödtet, die Beute verbrannt werden, „damit der Herr zurückkehre von der Gluth seines Zornes und dir Erbarmen gebe, und dich mehre, wie er deinen Vätern geschworen." Auf v. 16. dieser Verordnung: „schlagen sollst du die Bewohner der Stadt mit der Schärfe des Schwerdtes,

לְפִי־חָרֶב, — — und ihr Vieh" steht Richt 20, 48. in wörtlicher Beziehung: „Und sie schlugen sie mit der Schärfe des Schwerdtes, לְפִי־חָרֶב, — — bis zum Vieh." Ebenso entspricht dem: „und du verbrennest mit Feuer die Stadt," in Deut. v. 17. das: „und alle Städte verbrannten sie mit Feuer," des B. d. R. Auch bei Jabesch findet sich in C. 21, 11. Beziehung auf die Worte des Gesetzes: „und ihr schlaget die Bewohner von Jabesch in Gilead mit der Schärfe des Schwerdtes," לפי חרב.

Zu den nach der Verordnung des Pent. verrichteten heiligen Handlungen gehört ferner noch das Blasen mit der Posaune, wenn man sich zum Angriffe gegen die Feinde anschickte. Die betreffende Verordnung findet sich Num. 10, 9.: „Und wenn ihr kommt in den Krieg in eurem Lande gegen den Feind, der euch befeindet, so sollt ihr schmettern mit den Trompeten, so wird eurer gedacht werden vor dem Herrn eurem Gott und ihr werdet gerettet von euren Feinden." Hiernach war das Stofsen in die Posaune ein Signal, wodurch die Gemeinde des Herrn ihm ihre Hülfsbedürftigkeit anzeigte und ihn zur Hülfe herbeirief. Weil er selbst dies Signal verordnet, und an seine Anwendung eine Verheifsung geknüpft hatte, so durften sie so gewifs als sie die Töne der Posaune vernahmen, so gewifs auch glauben, dafs der Herr ihnen beistehen werde. Somit war der Act ein Mittel zur Belebung des theokratischen Muthes. — Der ersten Ausführung dieser Verordnung begegnen wir in Jos. 6, 5. Im Buche der Richter beginnen die Retter gewöhnlich damit ihr Werk. Man hat die betreffenden Thatsachen sehr mifsverstanden, wenn man als den Zweck des Blasens die Zusammenberufung des Volkes betrachtet, so dafs dasselbe gleich unserem Sturmläuten wäre. Von diesem Zwecke finden wir nirgends eine Spur, wohl aber tritt der im Pent. angegebene als solcher überall hervor. Überall steht das Stofsen in die Posaune in unmittelbarer Verbindung mit dem im Pent. verheifsenen Erfolge, so dafs nur die Herbeiführung dieses Er-

folges als der Zweck betrachtet werden kann. Gleich in Jos. l. c. kann an den Zweck der Zusammenberufung des Volkes nicht gedacht werden. Ebenso auch in Richt. 4., wo Barak auf Befehl des Herrn in langgezogenen Tönen auf dem Thabor in die Posaune stößt. Wie kläglich sich hier diejenigen abmühen, welche die Beziehung auf den Pent. verkennen, sehe man bei Studer. Daß der Berg Thabor, wo Barak blasen soll, nicht der Sammelplatz war, erhellt aus v. 10., wo Kadesch als solcher bezeichnet wird. Aus. v. 6. 10. 14. zusammengenommen folgt, daß Barak erst das Heer in Kadesch sammelte, dann mit ihm auf den Thabor zog und von da herab auf das Schlachtfeld. So konnte also das Blasen nur die im Pent. ihm angewiesene Bestimmung haben. Daß der Act nur auf den Herrn *sich bezog*, erhellt auch aus dem Verhältniß des מָשַׁכְתִּי in v. 7. zu dem מָשַׁכְתָּ in v. 6. — „du ziehest auf dem Berge Thabor," und „ich ziehe zu dir zu dem Bache Kison Sisera den Heerführer Jabins," welches erfordert, daß die nackte Setzung des מָשַׁךְ in v. 6, ohne das: mit der Posaune, absichtlich ist und daß ein Doppelsinn statt findet. Wird ein solcher in dem: gehe und ziehe auf dem Berge Thabor angenommen, und dies liegt um so näher, da hier eine Prophetin redet, so ist die Beziehung klar. Die langgezogenen Töne sollen den Herrn herbeiziehen, dann zieht der Herr Sisera, den Heerführer Jabins, herbei. Erst Barak den Helfer aus dem Himmel, dann der Herr den Feind auf Erden. — Auch in C. 3, 27. ist keine Spur davon, daß das Blasen Mittel der Zusammenberufung. Nachdem Ehud auf dem Gebirge Ephraim in die Posaune gestoßen, spricht er zu den Kindern Israels, an deren Spitze er sich befindet: „folget mir nach: denn gegeben hat der Herr eure Feinde in eure Hand." — In Bezug auf C. 20, 37. sieht sich selbst Studer S. 103. zu der Bemerkung genöthigt: „Der Begriff des Zusammenrufens eines Kriegsheeres ist auf diese Stelle nicht passend."

Die Beschneidung bildete in der Richterperiode das un-

unterscheidende Merkmal Israels im Verhältniß zu den umwohnenden Völkern; sie wurde, in Übereinstimmung mit dem Pent., als eine hohe Prärogative betrachtet, vgl. Richt. 14, 3.

Der Eid bei Jehovah wurde nach Richt. 21, 1. 18., in Übereinstimmung mit Ex. 20, 8., Lev. 19, 12., Deut. 5, 11. sehr heilig gehalten; Gelübde galten als unverbrüchlich, vgl. Richt. 11, 35. 36. mit Deut. 23, 24.; das Fasten kommt wie im Gesetze, Lev. 16, 29. als Verkörperung der Buße vor, Richt. 20, 26.; die Gesetze über die unreinen Speisen waren bekannt und beobachtet, Richt. 13, 4. 14.

Wie fest der Mosaische Cultus schon in der Richterperiode gewurzelt war, und wie grundfalsch es ist, dem widergesetzlichen Cultus die Priorität zuzutheilen, erhellt aus den merkwürdigen Fällen, wo der letztere sich als bloße Entartung des ersteren kund giebt.

Einer dieser Fälle begegnet uns sogleich am Eingange der Richterperiode. Es ist der in dem Anhange zu dem Buche der Richter berichtete von Michas und nachher der Daniten Bilderdienste. Eine auffallende Verschiedenheit findet hier statt in Bezug auf die Heiligthümer. An einigen Stellen werden vier Gegenstände genannt: Pesel, Masekah, Ephod und Theraphim. Die beiden ersteren ließ die Mutter anfertigen, und übergab sie dem Sohne C. 17, 4., die beiden letzteren ließ der Sohn dazu machen v. 5., und nachdem er nun noch einen Priester geweiht, so war der ganze Apparat beisammen. In C. 18, 17. kommen diese Gegenstände in anderer Ordnung vor, Bild, Ephod, Theraphim, Gußwerk. In v. 20. dess. Cap. werden nur drei genannt, Ephod, Theraphim und Pesel, und in v. 30. 31. ist gar blos vom Pesel die Rede. Auf einen einzelnen Gegenstand führt auch schon der Singular וַיְהִי zu Ende von C. 17, 4.

Diese Differenzen gleichen sich nun auf folgende Weise aus. Offenbar sind die vier Gegenstände solche, die, obgleich verbun-

den, doch trennbar waren, und obgleich trennbar, doch verbunden. Das Gufswerk ist das Piedestal unter dem Bilde, unter ihm, wenn es *sensu latiori* gebraucht wird, mitbegriffen; das Bild ist bekleidet mit dem Ephod — dafs das Ephod nicht die Kleidung des Priesters war, geht hervor daraus, dafs es weggenommen wurde, während der Priester draufsen; noch bestimmter aber aus dem פֶּסֶל וְהָאֵפוֹד, das Ephodpesel, in C. 18, 18., wonach Pesel und Ephod eng zusammenhängen mufsten *); — und in dem Ephod befanden sich die Theraphim, von denen man Aufschlufs über die Zukunft und guten Rath erwartete. Denn dafs dies der Zweck der ganzen Veranstaltung war, erhellt aus C. 18, 5. 6., wo der Priester für die Daniten Gott befragt.

Von dieser Ansicht aus erklären sich alle vorliegenden Thatsachen. Der Wechsel in der Bezeichnung hat von ihr aus überall seinen guten Grund. In C. 18, 14. sprechen die Kundschafter zu den Daniten: „wifst ihr, dafs in diesen Häusern ist Ephod und Theraphim und Pesel und Masekah." Dasjenige, was ihre Lust am meisten reizen konnte, was dem Ganzen seinen Werth gab, wird zuerst genannt. Die Masekah war nur da wegen des Pesel, das Pesel wegen des Ephod mit Theraphim. Daher auch in v. 18. das Ephodpesel. Dieselbe Ordnung der Würde wird auch in v. 20. beobachtet, wo Masekah als Zubehör des Pesel betrachtet, und unter ihm mitbegriffen wird. Die Theraphim werden nirgends *primo loco* genannt, weil diese von dem Ephod unabtrennbar sind. Materiell genommen war das Pesel die Hauptsache; daher in v. 17.: das Pesel mit Ephod und Theraphim und dem Gufswerke, in v. 30. 31. blos das Pesel. Weil Pesel die materielle Grundlage, wird auch Pesel nebst Masekah zuerst gemacht.

---

*) Studer behauptet, es sey zwischen פֶּסֶל und וְהָאֵפוֹד unstreitig וְאֶת ausgefallen. Aber dann müfste das פֶּסֶל ja doch den Artikel haben. Solche Versuche zeigen nur, wie wenig man von den gangbaren Ansichten aus im Stande ist, die vorliegenden Data zu erklären.

Bei aller Verschiedenartigkeit der Verbindungen werden doch 1. Ephod und Theraphim nie von einander getrennt. 2. Nie eins von beiden allein genannt. 3. Nie Theraphim vor Ephod. 4. Nie Masekah vor Pesel. 5. Nie Masekah ohne Pesel. Man versuche es, diese Thatsachen, deren Erklärung sich nach unserer Ansicht von selbst ergiebt, von einer anderen Ansicht aus zu erklären.

Ist nun unsere Ansicht von der Beschaffenheit der Heiligthümer die richtige, so läfst sich nicht verkennen, dafs das Ephod des Micha mit den Theraphim eine Nachäffung des hohenpriesterlichen Ephod mit dem Urim und Thummim war — gerade so wie sein Priesterthum sich als Nachäffung des Levitischen Priesterthums kund giebt — wodurch nicht nur die Existenz desselben, sondern auch das hohe Ansehen verbürgt wird, in dem es stand. Denn das Bestreben, sich ein Surrogat dafür zu schaffen, ist nur von diesem Ansehen aus erklärlich. Die Theraphim sollten anstatt der 12 kostbaren Steine in dem חשן dienen, welche die Grundlage des Urim und Thummim, einer geistigen Sache, bildeten. Was der Hohepriester für das ganze Volk besafs, will Micha für sich besitzen, reifst es zu diesem Zwecke willkührlich aus seinem Zusammenhange heraus, und gestaltet es nach den Umständen anders. Dieser losgerissene und zufällige Character seiner Veranstaltung zeigt hinreichend, dafs er entlehnte. Das Ephod ist doch gewifs von Haus aus dasjenige, als was es im Pentateuch erscheint, die Kleidung der Diener des Heiligthums, und die Bestimmung, die es hier erhält, kann nur eine ihm aufgedrungene seyn. Und wie der Rock ursprünglich zum Manne gehört und nicht zum Bilde, so ist auch die Verbindung des heiligen Orakels mit dem Ephod bei Micha nicht, wie bei dem Hohenpriester, eine innerlich motivirte. Wir finden sonst Ephod und Theraphim nie verbunden mit einander, wie dies doch der Fall seyn müfste, wenn sie zu einander gehörten.

Einen zweiten Fall bietet uns die Geschichte Gideons dar.

Dafs

Dafs das von ihm angefertigte Ephod eine Nachäffung des hohenpriesterlichen war, erhellt schon aus dem einfachen Grunde, dafs Niemand ohne äufseren Grund auf den Gedanken kommen wird, einen massiven Rock anfertigen zu lassen und als Gegenstand der Verehrung aufzustellen. Schon der gänzlich unzulässige Versuch mehrerer, zuletzt Vatke's, S. 267., den Rock in ein Bild zu verwandeln — daran darf man, von allem anderen abgesehen, vgl. Christol. Th. 3. S. 127. und was so eben zu Richt. 17. 18. bemerkt worden ist, schon wegen der ganzen Persönlichkeit Gideons nicht denken; sein Eifer für den wahren Gott ist so grofs, dafs erst nach seinem Tode die Abgötterei aufkommen konnte, vgl. Richt. 8, 33. — zeigt, dafs es unmöglich ist, das factum zu erklären, wenn man nicht von diesem Gesichtspunct ausgeht. Bei Gideon trifft die ängstliche Scheu, den Buchstaben des Mosaischen Gesetzes zu verletzen, die ihm nicht erlaubt, ein Bild zu weihen und aufzustellen, zusammen mit dem lebhaften Wunsch, ein Heiligthum eigenthümlich zu besitzen. So läfst er sich eine kostbare Nachbildung des hohenpriesterlichen Ephod verfertigen. Dies Verfahren setzt, wie das analoge des Micha, voraus, dafs das Ephod damals eine sehr grofse Dignität besafs, und diese Dignität kann nicht auf dem Ephod an und für sich, sondern nur auf dem damit verbundenen Choschen mit dem Urim und Thummim beruhen. — Dafs Gideons Ephod nach dem Vorbilde des Mosaischen angefertigt wurde, ist um so mehr anzunehmen, da Gideon auch in Bezug auf einen besonderen Umstand bei der Anfertigung sich nach einem älteren Vorbilde richtet. Warum verlangt Gideon in C. 8, 24. von dem Volke gerade die goldenen Ohrringe zu diesem Zwecke? Offenbar ahmte er hierin den Aharon nach, vgl. Ex. 32, 2 ff., worauf der Verf. sogar dem Ausdrucke nach anzuspielen scheint, vgl. das: „Und Gideon machte es zum Ephod," in Richt. 8, 27. mit dem: „und er machte es zum gegossenen Kalbe," in Ex. v. 4. Wie Jerobeam dem Beispiele Aharons in Bezug auf die Form folgte, so Gideon in Bezug auf die Mate-

rie, was er um so mehr thun zu dürfen glaubte, da der Tadel, den Aharons Betragen erfuhr, nur auf die Form zu gehen schien. Übrigens ist noch zu bemerken, dafs auch das Material zu dem ursprünglichen Ephod aus freiwilligen Beiträgen bestand; vgl. Ex. 25, 7. — Man wende nicht ein, habe Gideon weiter nichts gethan, so sey das strenge Urtheil unerklärlich, welches der Verf. des Buches der Richter über sein Thun ausspricht. Schon bei Gideon selbst war gewifs ein nicht geringer Ansatz von religiöser Eigensucht im Spiele; sein Privatheiligthum entfernte sein Herz mehr oder weniger von dem gemeinsamen Heiligthum der Nation, und wenn ihm auch die Sache nicht gefährlich wurde, so hätte er doch schon aus Rücksicht auf die Schwachheit des Volkes von dem Unternehmen abstehen müssen, welches nur zu bald das neue selbsterwählte Heiligthum zum Gegenstande unreiner Liebe machte. Gideons Vergehen führte die göttliche Strafe herbei über seine Familie, welche eine Ehre darin setzte, das neue Heiligthum recht emporzubringen, und die scheinbar so geringe Abweichung legte den Grund zu einer Kette von göttlichen Gerichten, welche in C. 9. beschrieben werden.

Auch in Bezug auf den eigentlichen Götzendienst läfst sich an einem merkwürdigen Beispiel nachweisen, dafs er spätere Corruption war, den reinen Jehovahcultus zu seiner Grundlage hatte. Nach Richt. 9. bestand in den Zeiten nach Gideons Tode in Sichem, dem Hauptorte des Stammes Ephraim, ein Heiligthum des Bundesbaal, בַּעַל בְּרִית. Ursprung und Bedeutung dieses Namens lernen wir aus v. 6. kennen. Hiernach versammelten sich die Bewohner von Sichem, die Anhänger des Baalberith, zur Königswahl des Abimelech an derselben Stelle, wo Josua die letzte Volksversammlung unmittelbar vor seinem Tode hielt, Jos. 24, 1. 25. 26., wo er das Steindenkmal errichtete, als Zeuge des Bundes, den das Volk mit Jehovah gemacht und beschworen hatte. Wie Jos. 24, 26. zurückweist auf Gen. 35, 4. — Josua wählt den Ort, den Baum, weil er durch Jakob ge-

heiligt ist, der dort die Götzen vergraben hatte, vgl. S. 15. — so die Thatsache in dem Buche der Richter wieder auf die in dem Buche Josua berichtete; zu Josuas Zeit blos die Eiche — von da an die Eiche und das Steindenkmal, אֵלוֹן מַצֵּבָה, wie es im B. d. Richter heifst. An derselben Stelle stand auch der Tempel des Baalberith. Dies erhellt aus der Vergl. von v. 46., wonach er nicht in Sichem, sondern in der Nähe war, mit v. 6. — Steht es nun also fest, dafs der Name Baalberith sich auf den mit dem Herrn unter Josua geschlossenen Bund bezieht, so auch zugleich, dafs der Baalscultus, der nicht mit dem Jehovahcultus in Gegensatz trat, sondern auf Syncretismus beruhte — Baalberith wird in 9, 46. El Berith genannt; bei der Annahme eines Gegensatzes bleibt die Beziehung auf die Bundschliefsung unter Josua ganz unerklärlich — blofse Depravation des reinen Jehovahcultus war. Denn der Begriff des Bundes und der des Jehovahbaal schliefsen sich einander aus; ist der Bund alt, so mufs der Baal neu, ein Eindringling seyn. So haben wir also in dem Namen des Sichemitischen Götzen selbst eine Bestätigung für die ausdrückliche Nachricht des Verf. über die späte Entstehung seiner Verehrung, die nach ihm aus strafbarem Abfall hervorging, in C. 8, 33.

Wie tiefe Wurzeln die Mosaische Religionsverfassung schon geschlagen hatte, geht auch daraus hervor, dafs man Feiern, die nach dem Gesetze Jehovah gehalten werden sollen, auf Baal übertrug. Ein Beispiel der Art giebt uns Richt. 9, 27.: „Und sie gingen heraus aufs Feld und herbsteten ihre Weinberge und kelterten und machten הִלּוּלִים und kamen in das Haus ihres Gottes und afsen und tranken." Unverkennbar ist die Beziehung dieser Feier auf Lev. 19, 23—25.: „Und so ihr in das Land kommt und allerlei efsbare Bäume pflanzt, so achtet als Vorhaut ihre Früchte; drei Jahre sollen sie euch unbeschnitten seyn und nicht gegessen werden. Und im 4ten Jahre sollen alle ihre Früchte heilig seyn zu Dankfesten, הִלּוּלִים, für Jehovah. Aber im 5ten Jahre sollt ihr ihre Früchte essen." Das Hillu-

lim, was die LXX. nicht ohne Grund beibehalten haben, weil es offenbar eine Art von *nomen propr.* ist, kommt nur an diesen beiden Stellen vor. Die Pseudohillulim verhalten sich zu den ächten gerade so wie Baalberith zu Jehovah.

Wir beschäftigten uns bisher mit Feststellung des Verhältnisses der Zeit der Richter zu der gottesdienstlichen Gesetzgebung des Pent. Wenden wir uns nun zu der Untersuchung über das Verhältnifs, in welchem die Zeit der Richter zu der bürgerlichen Gesetzgebung des Pent. steht.

Hier zieht vor allem das Verhältnifs des Buches Ruth zu dem Gesetze des Pent. über die Leviratsehe unsere Aufmerksamkeit auf sich.

Das Buch Ruth — behauptet Bohlen S. 148. — kenne bei einer herkömmlichen Sitte, der Leviratsche, durchaus die Verfügungen des Pentat. nicht. Wir dagegen behaupten: die juridische Verhandlung des Buches Ruth ruht durchaus auf der Gesetzgebung des Pent., und zeigt, dafs dieselbe in der Richterperiode tiefe Wurzel geschlagen hatte.

Eine doppelte Verordnung des Pent. kommt hier in Betracht. Zuerst die Levit. 25, 25.: „Wenn dein Bruder verarmt, und verkauft von seinem Besitzthum, so kommt sein Löser, der ihm nahe ist, und löset das Verkaufte seines Bruders." Es ist hier die Rede von einer Handlung der Liebe des Verwandten gegen den Verwandten. Nicht für sich soll er den Acker kaufen können, sondern nur damit er ihn, wenn der verarmte Verwandte noch lebt, demselben zurückgebe, oder wenn er ohne Kinder verstorben ist, seinen Namen erhalte auf seinem Erbe. Zu diesem Zwecke erhielt er das Einlösungsrecht gegen den Verkäufer. Ihm wurde weder eine Gesetzespflicht auferlegt, noch ihm ein Vortheil zugesprochen, den er aus der traurigen Lage seines Verwandten ziehen sollte, sondern es wurden ihm nur gesetzlich die Bedingungen gesichert, unter denen er die

Handlung verwandtschaftlicher Liebe ausüben konnte. Dafs die Verordnung also aufzufassen erhellt 1. schon aus dem Namen גֹּאֵל, den der Verwandte hier führt. Dieser wird fälschlich von Gesenius geradezu durch *cognatus* erklärt. Er bezeichnet den Verwandten nur in einer bestimmten Qualität, nur insofern als er den Verwandten aus der Noth erlöst, seine Interessen wahrnimmt. 2. Aus v. 26., wo von dem Fall geredet wird, wenn einer keinen Goel hat, und selbst im Stande ist das Verkaufte einzulösen. Die Zusammenstellung beider Fälle zeigt, dafs auch im ersten die Einlösung zum Besten des Verarmten geschah. 3. Aus der Analogie von v. 48. 49.: Wenn ein Israelit sich verkauft hat, so soll ihm „nachdem er sich verkauft hat, Lösung seyn; einer von seinen Brüdern soll ihn lösen können. Sein Oheim oder der Sohn seines Oheims soll ihn lösen können, oder einer von seinen nächsten Blutsverwandten aus seinem Geschlechte" u. s. w. Ist die Lösung was die Person betrifft Handlung der Liebe, so wird sie es auch in Bezug auf das Eigenthum seyn.

Die zweite Verordnung des Pent., welche hier in Betracht kommt, ist die über die Leviratsehe, Deut. 25, 5., deren Grund treffend von Africanus bei Eusebius H. eccl. 1, 7. entwickelt wird: *τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν ἠριθμεῖτο ἢ φύσει, ἢ νόμῳ· φύσει μὲν, γνησίου σπέρματος· διαδοχῇ· νόμῳ δὲ, ἑτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελευτήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου· ὅτι γὰρ οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφὴς, τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν ἀναστάσει ἐμιμοῦντο θνητῇ, ἵνα ἀνέκλειπτον μένῃ τὸ ὄνομα τοῦ μετηλλαχότος.* Diese Verordnung bezieht sich zwar dem Buchstaben nach nur auf den unverheiratheten Schwager, nicht auf die übrigen Verwandten. Wird sie aber auf ihre Idee zurückgeführt, so erhält sie auch für diese eine Ermahnung, wenn es angeht, für die Erhaltung des Namens ihres Bruders im weiteren Sinne zu sorgen, um so mehr, da unter den Israeliten die verwandtschaftlichen Verhältnisse, wie schon der weite Gebrauch des Namens אח zeigt, enger waren als bei uns.

Die zweite Verordnung, also geistig aufgefafst, setzte man mit der ersten in Verbindung. Die Erhaltung des Namens durch das Erbe allein war nur eine unvollständige. Wer sich, so schlofs man mit Recht, dadurch, dafs er als Goel auftritt, diese zum Zwecke setzt, der mufs auch, wenn die Gelegenheit dazu da ist, das andere wirksame Mittel zur Erhaltung des Namens, die Heirath mit der Wittwe des Verstorbenen, anwenden. Wer sich dessen weigert, der zeigt eben dadurch, dafs er auch Levit. 25, 25. nicht nach dem Sinne des Gesetzgebers erfüllen will, dafs er unter dem Deckmantel verwandtschaftlicher Liebe nur sein eigenes Interesse verbirgt. Ihm gebührt nicht das Recht des גֹּאֵל. Findet sich ein anderer Verwandter, der die Wittwe heirathen will, so geht auf ihn auch das Recht des Loskaufes über.

Von dieser Auffassung aus erklärt sich der ganze Gang der Verhandlung in dem Buche Ruth C. 4. Noomi hat den Acker verkauft *). Boas, ein reicher und edelgesinnter Mann, hat kein Interesse der Habsucht das Einlösungsrecht an sich zu bringen, aber er sieht ein, dafs er den Zweck seiner Heirath mit Ruth, die Erhaltung des Gedächtnisses des Verstorbenen, nicht vollkommen erreichen kann, wenn der Acker desselben nicht dem zu erzeugenden Sohne gesichert wird **). Dies Einlösungsrecht

*) Dafs der Acker, wie auch Josephus annimmt, schon verkauft war, nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, erst verkauft werden sollte, zeigt 1. das Präteritum מָכְרָה. 2. Der Name גְּאֻלָּה, Lösung, welcher einen schon erfolgten Verkauf voraussetzt. 3. Die Vergleichung von Lev. 25., wonach das Loskaufsrecht erst im Falle des schon geschehenen Verkaufes eintrat. Nicht an Boas hat Noomi den Acker verkauft (zum Scheine), wie Redslob, üb. d. Leviratsehe p. 37., annimmt, sondern an einen Dritten. Dies erhellt deutlich aus C. 4. v. 4., wo Boas sagt: wenn der Goel ihn nicht lösen wolle, so wolle er als der nächste nach ihm ihn lösen, vgl. auch v. 6.

**) Vgl. über die Zusammengehörigkeit von Nachkommenschaft und Erbe zur Erhaltung des Andenkens, Perizonius in der im Texte anzuf. diss. S. 86 ff.

besitzt für jetzt noch der nähere Verwandte; das Mittel es ihm zu entziehen und auf sich herüberzuleiten, ist dafs Boas ihn kategorisch fragt, ob er der nach dem ungeschriebenen Rechte, das auf dem geschriebenen beruhte, mit der Einlösung verbundenen Verpflichtung, die Wittwe zu heirathen, genügen wolle. Da der Verwandte sich dessen weigert, so geht das Einlösungsrecht auf Boas über, und er kann nun dem Verstorbenen einen Namen erwecken über seinem Erbe.

Die Beziehung des Buches Ruth auf die Verordnung Lev. 25. wird Niemand läugnen wollen. Auf das: „wenn dein Bruder verarmt und verkauft von seinem Besitzthum, so kommt sein Bruder, der ihm nahe ist," וְקָרוֹב אֵלָיו des Gesetzes, bezieht sich das יֵשׁ גֹּאֵל קָרוֹב מִמֶּנִּי des Boas in C. 3, 12. Nach dem Gesetze mufste man nicht blos גֹּאֵל, sondern der nächste גֹּאֵל seyn, vgl. v. 49., wo die verschiedenen Stufen angegeben werden. — In C. 4, 3.: „und er sprach zum Goel: das Stück Feldes, welches unserem Bruder Elimelech ist, hat Noomi verkauft," bezieht sich das אֲחִינוּ auf die Worte des Gesetzes, „und er löst ein das Verkaufte seines Bruders."

Mehr angefochten ist die Beziehung auf Deut. 25. Dagegen hat man folgende Gründe vorgebracht (vgl. unter den Älteren besonders Carpzov, z. B. Ruth, unter den Neueren, Redslob, die Leviratsehe, Leipz. 1836). 1. Nach Deut. 25, 6. solle der erstgeborne Sohn aus einer Leviratsehe als Sohn des Verstorbenen betrachtet werden und seinen Namen tragen. Hier aber sey der Erstgeborne nicht nach dem Namen des Verstorbenen Machlon, sondern Obed genannt, auch sey Obed nie für den Sohn Machlons, sondern immer für den Sohn des Boas gehalten worden. Dieser Grund ist vollständig beseitigt worden von Perizonius in der trefflichen *dissertatio: illustratur constitutio divina de ducenda defuncti fratris uxore*, der ersten seiner *dissertt. VII*, Leiden 1740, dem *Benari, de Leviratu*, gefolgt ist. Er hat gezeigt, was auch schon *Augustinus, quaest. ad Deut. h. l.*, erkannte, dafs die Erhaltung des

Namens nicht darin bestand, dafs der Sohn den Namen des Verstorbenen führte, sondern nur in dem *ad ejus nomen referri ejusque censeri et dici filium*; ferner dafs das Gesetz das Verhältnifs zu dem natürlichen Vater nicht ganz habe aufheben können, wie auch bei den Griechen die Adoptivsöhne oft auch Söhne ihres natürlichen Vaters genannt werden (vgl. S. 90 ff.). 2. Der *term. techn.* יִבֵּם komme im B. Ruth gar nicht vor. Allein dieser konnte gar nicht vorkommen, da er sich nur auf die Leviratsehe im engeren Sinne bezieht. 3. In Bezug auf das Ausziehen des Schuhes werde in C. 4, 7. nicht auf das Gesetz provocirt, sondern dasselbe als eine Sitte bezeichnet. Allein dies erklärt sich ebenfalls daraus, dafs hier gar nicht von der eigentlichen Leviratsehe die Rede ist, in Bezug auf welche das Ausziehen des Schuhes gesetzlich vorgeschrieben worden.

Dagegen sprechen für die Beziehung auf Deut. 25. folgende Gründe. 1. Schon die Analogie der Beziehung auf Levit. 25. macht dieselbe wahrscheinlich. Dazu kommen noch einige andere Beziehungen auf den Pent., vgl. 4, 11. mit Num. 24, 16., Deut. 8, 17. 18.; ferner 4, 12. mit Gen. 38, 29. 2. Unverkennbar ist die sachliche Verwandtschaft des Goel in dem Buche Ruth mit dem Jabam des Gesetzes. *Uterque* — bemerkt *Perizonius l. c. p.* 79. — *prolem defuncto generare ex ipsa ejus uxore debuit. Utriusque rei eadem causa, ne deleatur nomen defuncti ex Isr., vel ex gentilibus ejus. Denique in utraque re, qui recusaret demortui uxorem ducere publice id testabatur exuendo calceo.* 3. Ebenso unverkennbar und noch entscheidender aber ist die wörtliche Beziehung auf das Gesetz, die einer ausdrücklichen Anführung völlig gleich gilt. Man vgl. nur mit Deut. 25, 6.: Und der Erstgeborne, den sie gebiert, יָקוּם עַל־שֵׁם אָחִיו הַמֵּת, Ruth 4, 5.: „Von Ruth, der Moabiterin, dem Weibe des Verstorbenen, habe ich erworben aufzurichten den Namen des Verstorbenen über sein Erbe," לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ. Der Name des Verstorbenen kann nach dem Gesetze nur dadurch erhalten werden, dafs ein

Sohn ihm zugeschrieben wird. Diesen Liebesdienst ihm zu erweisen ist Boas bereit; der Goel muſs entweder thun, wozu Boas sich erbietet, oder er muſs ihm als dem nächsten Goel auch das Einlösungsrecht abtreten. Noch vollständiger ist die Beziehung auf Deut. 25, 6. in Ruth 4, 10,: „ich nehme mir die Ruth zum Weibe, aufzurichten den Namen des Verstorbenen über sein Erbe, und damit nicht ausgerottet werde der Name des Verstorbenen von seinen Brüdern und aus dem Thore seines Ortes." — Nach Deut. v. 9. soll die Verhandlung zwischen Schwager und Schwägerin geschehen לְעֵינֵי זִקְנֵים; Ruth 4, 2. heiſst es: Er nahm 10 Männer von den Ältesten der Stadt. — In v. 9. des Deut. wird gesagt: „also soll gethan werden dem Manne, welcher nicht baut das Haus seines Bruders;" damit vgl. Ruth 4, 11.: „Der Herr gebe dies Weib, das zu deinem Hause kommt, wie Rahel und wie Leah, welche beide bauten das Haus Israels; s. v. a.: weil du nach der Vorschrift des Gesetzes gebaut hast das Haus deines Bruders, so gebe u. s. w. 4. Daſs das Deuteronomium älter ist als das Buch Ruth, erhellt schon daraus, daſs der Verf. des letzteren die symbolische Handlung des Schuhausziehens als eine zu seiner Zeit auſser Gebrauch gekommene erklärt, während sie im Deuter. als gebräuchlich und von selbst klar vorkommt, vgl. Benari l. c. p. 28.

Noch müssen wir die Ansicht von Redslob einer Prüfung unterwerfen, nach welcher die Leviratsehe aus der Pflichtehe hervorgegangen seyn soll, wo dann die Abhängigkeit der Pflichtehe von Deut. 25. wegfallen würde. Dagegen sprechen, auſser der schon nachgewiesenen Beziehung des Buches Ruth auf Deut. 25. folgende Gründe. 1. Daſs die Ausdehnung der Verpflichtung auf die nächsten Verwandten, nur in Folge des Mosaischen Gesetzes erfolgte, wird schon daraus wahrscheinlich, daſs wir vor Moses nur Spuren von der Leviratsche finden. Tamar denkt gar nicht daran, daſs sie, auſser auf die Söhne des Juda, auch ein Recht auf ihre Vettern hat. Als willkührlich und unbegründet müssen Behauptungen bezeichnet werden,

wie die p. 6.: „Lange vor Moses bestand schon im Lande Canaan ein Herkommen, dafs der Wittwe eines ohne Kinder verstorbenen Mannes Ansprüche auf die Ehe mit dessen nächsten Verwandten, zuvörderst mit dem Bruder gab," und die: „das Gesetz setzt die Pflichtehe im Allgemeinen als übliche Sitte voraus." 2. Dafs aus der Leviratsehe die Pflichtehe entstand, und nicht umgekehrt, geht schon daraus hervor, dafs nur die erstere einen eigenthümlichen Namen hatte, die letztere sich mit einem Antheil an einem anderen begnügen mufste. Offenbar falsch nimmt Redslob p. 6. das גָּאַל ohne weiteres als *terminus technicus* für die Pflichtehe. Das גָּאַל erlösen kann sich schon seiner Bedeutung nach eigentlich und zunächst nur auf das Erbe beziehen und auf die Pflichtehe nur übertragen worden seyn, weil auf dem Erbe das onus der Pflichtehe ruhte. Dafs das גָּאַל auch im Buche Ruth zunächst nur die Einlösung des Ackers bezeichnet, zeigt deutlich die Verhandlung in C. 4, 3—8. Wäre kein Grundstück vorhanden gewesen, so würde Ruth in C. 3, 9. ihren Antrag an Boas gar nicht mit den Worten motivirt haben: „denn du bist Goel," so würde auch v. 13. das v. גָּאַל nicht so gebraucht worden seyn, wie es gebraucht wird.

Dafs die Verordnungen des Pent. in Bezug auf die Ehen mit Cananiterinnen schon bestanden, geht aus dem zweiten Anhange zu dem Buche der Richter hervor. Die grofse Verlegenheit, in der sich hier die Ältesten des Volkes befinden, weil sie nicht wissen, woher für die Benjaminiten Weiber zu nehmen, nachdem die Söhne Israels geschworen, ihnen keine aus ihren Töchtern zu geben, konnte anders gar nicht entstehen. Die Benjaminiten brauchten ja nur Kananitische Weiber zu nehmen. An dies Expedient aber kommt gar kein Gedanke. Wenn weiter in die Richterperiode hinein solche Ehen nicht selten vorkamen, so kann dies schon nach dieser Thatsache nur als Mifsbrauch gelten, und als solcher wird es auch in Richt. 3, 6.

ausdrücklich bezeichnet. Die Behauptung Vatke's S. 257., die Vermischung und Verschwägerung der Hebräer mit den Cananitern habe keinesweges als anstöfsig und verboten gegolten, ist daher entschieden unrichtig, wenn sie auf die Ansicht der Gottesfürchtigen bezogen wird; und wenn derselbe ferner behauptet, die Hebräer seyen durch die Vermischung mit den Cananitern ein ganz anderes Volk geworden, so setzt er ohne Grund und Beweis, was seiner Lieblingsansicht vortheilhaft ist. Mit noch gröfserem Rechte, wie dies aus Richt. 3, 6., könnte man aus Jes. 1, 21. schliefsen, dafs zur Zeit des Propheten alle Bewohner Jerusalems Mörder gewesen.

Dafs bis zum Ende der Richterperiode hin eine lebhafte Abneigung der Gottesfürchtigen gegen die Verbindung nicht blos *mit* Cananitischen, sondern mit heidnischen Weibern überhaupt bestand, sehen wir aus dem Beispiele der Eltern Simsons, welche nach C. 14, 3. nicht wollen, dafs er gehe zu nehmen ein Weib aus den Philistern, den Unbeschnittenen, vielmehr darauf dringen, dafs er sich ein Weib aus seinem Volke nehme. Hieraus sehen wir zugleich, dafs die Scheidewand zwischen Israel und den Heiden noch immer bestand, dafs Israel nichts weniger als ein Mischvolk war, die Verschwägerung mit Heiden keinesweges das Gewöhnliche, sondern das Abnorme.

Aber, hat man gefragt, wenn damals die strengen Verordnungen des Pent. gegen die Ehen mit Ausländerinnen schon vorhanden waren, wie konnte Simson, der Nasiräer, dann auf den Gedanken kommen, sich mit einer Ausländerin zu verbinden, wie konnten die Eltern, wenn auch ungern, in eine solche Verbindung einwilligen, wie kann der Verf. dieselbe als eine vom Herrn gewollte betrachten?

Man hat darauf wohl geantwortet, die Verordnungen des Pent. seyen blos gegen die Ehen mit Cananiterinnen gerichtet. Allein es ist offenbar, dafs diese nur als *species pro genere* genannt werden, weil gerade mit den Cananitern die Israeliten in die nächste Berührung kommen sollten, dafs in und mit den

Verbindungen mit Cananiterinnen die Verbindungen mit Heidinnen überhaupt verboten werden. Dafs man so die Sache schon unter dem A. T. ansah, zeigt 1 Regg. 11, 1. 2., wo die betr. Stellen des Pent. gegen Salomo geltend gemacht werden, obgleich seine Weiber nicht allein aus den Cananitern, sondern auch aus andern umliegenden Völkern waren. Offenbar falsch will J. D. Michaelis M. R. Th. 2. §. 100. die Worte: von denen Gott geboten hatte u. s. w. blos auf die Cananiter beziehen.

Die richtige Antwort ist folgende. Nicht die Ehen mit den Cananiterinnen und überhaupt den Heidinnen an sich werden im Pent. verboten, sondern nur eine bestimmte Art von Ehen, die paritätischen, Ehen wie diejenigen, welche schon die Sichemiten den Söhnen Jakobs angetragen, vgl. Gen. 34, 16., wo die Söhne Jakobs, den Antrag annehmend, sprechen: „und wir geben unsere Töchter euch und eure Töchter nehmen wir uns, und wir wohnen bei euch und werden zu einem Volke," solche Ehen, bei denen die gebornen Heidinnen Heidinnen blieben.

Dies, dafs die Verordnungen des Pent. sich nur auf gemischte Ehen beziehen, solche, wie die Salomo's waren, der seinen Gemahlinnen den Götzendienst verstattete, ergiebt sich schon aus der aufmerksamen Betrachtung dieser Verordnungen selbst. Es werden ausdrücklich nur solche Ehen verboten, welche aus einer Bundschliefsung mit den Bewohnern des Landes folgten. In Exod. 34. ist das eigentliche Verbot blos in v. 15. enthalten: „du sollst kein Bündnifs schliefsen mit den Bewohnern des Landes," und das folgende ist blofse Aufzählung der Folgen, die aus der Verletzung dieses Gebotes hervorgehen würden. Ebenso geht in Deut. 7, 3. dem: „und nicht sollst du dich mit ihnen verschwägern" u. s. w. das: „nicht sollst du schliefsen mit ihnen ein Bündnifs" voraus. — Auf dasselbe Resultat führt uns auch Deut, 21, 10—14., wonach im Kriege erbeutete heidnische Weiber von Israeliten geheirathet werden durften. Alles kam darauf an, dafs sie dem nationalen Zusammenhange entnommen waren. — Dafs man

von jeher so die betr. Verordnungen des Pent. verstand, zeigt das Beispiel der Rahab in dem Buche Josua, was so ganz den Geist des Pent. athmet.

Weil nun aber bei gebornen Heidinnen sehr leicht etwas von heidnischem Wesen übrig blieb, so lag in dem Verbote gemischter Ehen zugleich eine Abmahnung von Ehen mit gebornen Heidinnen überhaupt, und diese Abmahnung, von den Gottesfürchtigen verstanden und beherzigt, hatte eine Abneigung derselben gegen solche Ehen zur Folge.

Durch diese Bemerkungen wird alles klar. Man kann nicht sagen, dafs Simson *ipso facto* das Mosaische Gesetz verletzt habe. Alles kam darauf an, wie er sich zu seiner Frau stellte, ob er durch sie in die Volks- und Religionsgemeinschaft der *Philister* hereingezogen wurde. Dies fürchteten seine Eltern, und waren deshalb mit der Heirath unzufrieden, doch ohne sich ihr entschieden zu widersetzen, wozu sie nach dem Gesetze nicht berechtigt waren. Simson aber war so weit entfernt in seiner Gemahlin eine Philisterin zu lieben, dafs er vielmehr durch diese Verbindung Gelegenheit an den Philistern suchte. Um sie ihm zu geben, wurde dieselbe vom Herrn begünstigt.

Dafs das Erbrecht der Zeit der Richter sich an den Pent. anlehnte, sehen wir aus C. 11. des Buches der Richter. Jephta war von Gilead mit einer Hure erzeugt worden: „Und das Weib Gileads gebar ihm Söhne, und da die Söhne des Weibes heranwuchsen, so vertrieben sie Jephta und sprachen zu ihm, nicht sollst du erben in dem Hause unseres Vaters, denn der Sohn eines anderen Weibes bist du." Unverkennbar ist hier die Beziehung auf Gen. 21, 10.: „Und Sarah sprach zu Abraham: vertreibe diese Magd und ihren Sohn; denn nicht soll erben der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Isaak." Durch die wörtliche Beziehung auf diese Stelle deutet der Verf. den Rechtsgrund an, auf den die Söhne Gileads sich stützten. Das allgemeine: ein anderes Weib, wird gewählt, um die Mut-

so dafs das Bild uns nur die Züge der besseren Zeiten in der Richterperiode genau wiedergiebt; ebenso wenig aber auch das: aus nichts wird nichts. Wäre nicht eine gute Grundlage auch in den Zeiten der Entartung noch geblieben, so würden Noth und Rettung ohne tiefere Einwirkung vorübergegangen seyn. Den Eindruck, welchen dieses Bild hervorruft, können wir nicht besser wiedergeben, als mit den Worten von Roos: „Das Büchlein Ruth steht zwischen den Büchern, welche von Kriegs- und andern Sachen handeln, als eine gar feine und unvergleichliche Abschilderung der Redlichkeit, Wohlanständigkeit, Klugheit und Gerechtigkeit, wie sie sich an einzelnen Personen im Hausstand erweisen soll. Es fafst diese liebliche Geschichte ein Bild aller Tugenden in sich, die das häusliche und gesellschaftliche Leben der Menschen erfordert. Es gereicht dem Gott Israels zum ewigen Lob, dafs es bei der Freiheit, worin sein Volk damals lebte, doch so züchtig, gerecht, liebreich und billig herging. Wer waren Noomi, Boas, Ruth? Es waren Bauersleute. Wie lieblich ist ihre Wohlredenheit! wie holdselig ihre Freundlichkeit! wie fein sind ihre Sitten! Welch' feine und verständige Leute waren das!" Was speciell den religiös-theokratischen Standpunct jener Zeit betrifft, so vergleiche man C. 1, 15. 16, wo der Gott Israels als der Einzigartige in entschiedenen Gegensatz gegen die Götter der benachbarten Völker gestellt wird, C. 2, 4., wo Boas zu den Erndteleuten spricht: „der Herr mit euch," und diese ihm antworten: „der Herr segne dich," v. 11., wo Boas zu Ruth: „der Herr vergelte dein Thun" (dafs sie ihren Vater und ihre Mutter und das Land ihrer Geburt vergessen und zu einem Volke gegangen, das sie früher nicht gekannt) „und es werde dir voller Lohn von dem Herrn, dem Gotte Israels, unter dessen Flügeln Schutz zu suchen du gekommen bist," v. 20., wo

Midianiter, und einige Jahre mufsten vergehen, bis das Land sich von ihren Folgen ganz erholt hatte, und wieder in den blühenden Culturzustand gekommen war, in dem Noomi es bei ihrer Rückkehr vorfindet.

wo Noomi zu Ruth in Bezug auf Boas: „gesegnet sey er dem Herrn, der nicht läfst seine Gnade mit den Lebendigen und mit den Todten," u. s. w. Überall herzliche Frömmigkeit, lebendige Religiosität, volles und concretes theokratisches Bewufstseyn. — Vatke nun ist auch hier seinem Wahlspruche, *philosophus nil curat*, getreu geblieben. Er tastet, um diesen Stein aus dem Wege zu räumen, die Glaubwürdigkeit des Buches an. Es stehe — behauptet er S. 255. — mit dem idyllisch gefärbten Gemählde, welches es darstelle, in unvereinbarem Widerspruche gegen das Buch der Richter, und dem letzteren müsse unbedingt der Vorzug ertheilt werden. Das offene Geständnifs, dafs das Buch Ruth mit seiner Vorstellung von dem religiösen Zustande der Richterperiode unvereinbar sey, nehmen wir dankbar an; die Vertheidigung gegen den Angriff auf seine Glaubwürdigkeit *wird es bei* allen Unbefangenen selbst übernehmen. Man komme nur und sehe! Ist je eine Geschichte geschrieben, welche den Selbstbeweis für ihre Zuverlässigkeit liefert, so ist es diese. Was von dem vorgeblichen Widerspruche zwischen diesem Buche und dem Buche der Richter zu halten sey, wird zum Theil schon aus früheren Bemerkungen klar seyn (vgl. S. 20 ff.). Wir haben gezeigt, dafs der Verf. des Buches der Richter nicht eine vollständige Geschichte liefern, sondern nur eine einzelne Parthie herausheben wollte, ferner dafs es in seinem Zwecke lag, die Skandala besonders hervorzuheben. Es kann nichts einseitiger und beschränkter seyn, als eine National- und Kriegsgeschichte zum Mafsstabe für den gesammten religiösen und sittlichen Zustand zu machen, und alles mit dem Messer abzuschneiden, was nicht gleich dazu passen will. Auf den Höhen schneit und friert es oft, während gleich unten am Fufse in den Thälern freundlicher Sonnenschein ist. Von diesem Standpuncte aus mufs man nothwendig die ganzen Evangelien für ein idyllisch gefärbtes Gemählde ohne alle Realität erklären. Denn liest man die Bücher des Josephus vom Jüdischen Kriege, so tritt uns ein ganz anderes Bild entgegen; in einer solchen Zeit —

so scheint es — findet sich kein Boden für einen Simeon und eine Hannah, für einen Johannes d. T., für die ganze Gemeinde des Friedens, die uns im N. T. entgegentritt. Liest man eine Beschreibung des dreifsigjährigen Krieges mit allen seinen Gräueln, so wird man von vorn herein nicht denken, dafs neben einem Tilly ein Paul Gerhard lebte, dessen Existenz nicht als eine vereinzelte betrachtet werden kann, sondern der nur als Glied einer grofsen gleichgestimmten Gemeinde begreiflich wird. Welch ein Abstand findet statt zwischen den Zänkereien der Theologen des 17ten Jahrh. und den Liedern aus dieser Periode, den schönsten, die wir überhaupt besitzen. Dieselbe Zeit, welche nach der einen Reihe von Quellen als die traurigste, erscheint nach der andern als die herrlichste der evangelischen Kirche. — Die volle Beseitigung dieses Grundes gegen die Glaubwürdigkeit des B. Ruth wird sich erst nachher ergeben. Es wird sich zeigen, dafs das Buch der Richter eine ganze Reihe von Anknüpfungspuncten für dasselbe gewährt, so dafs man mit seiner Verwerfung zugleich wesentliche Bestandtheile des Buches der Richter aufgeben mufs, wie denn Vatke auch wirklich zugesteht, es sey zur Durchführung seiner Ansicht nothwendig, dafs man auch einzelne religiöse Elemente in dem Buche der Richter als unhistorisch ausscheide.

2. Eine zweite Hauptquelle für den religiösen Zustand der Richterperiode sind die ersten Capp. des ersten Buches Samuelis. Ein schönes Bild Israelitischer Frömmigkeit tritt uns hier in Elkanah und Hannah entgegen. Der Lobgesang der letzteren ist eine reife Frucht des Geistes Gottes. Eli erscheint bei aller seiner Schwäche doch immer auch als ein Beweis, dafs es der Israelitischen Religiosität damals nicht an Innigkeit, Tiefe und Fülle gebrach. Seine schönste Seite tritt in seinem Verhältnisse zu Samuel hervor. Im Verhältnifs zu der gesegneten Zeit, in welcher der Verf. der Bücher Samuelis schrieb, waren damals freilich die aufserordentlichen Gaben des Herrn selten — das Wort Gottes, heifst es in C. 3, 2., war theuer in diesen Tagen,

nicht war Weissagung verbreitet — und da die aufserordentlichen Gaben in engem Zusammenhange mit den ordentlichen stehen, so müssen wir daraus schliefsen, dafs auch die letzteren sparsam ausgetheilt waren, dafs unter der Masse viele Lauheit, zum Theil auch offenbarer Abfall vorhanden, das Bedürfnifs einer Reformation ein dringendes war. Darauf führt uns auch die Thatsache, dafs das Volk sich damals unter dem Drucke der Philister befand. Von der Wirkung können wir auf die Ursache zurückschliefsen. Indessen, dafs die aufserordentlichen Gaben nicht ganz geschwunden waren, sehen wir aufser Samuels Beispiel aus dem des Gottesmannes, der zu Eli kommt, um ihm seine Sünden vorzuhalten und das göttliche Gericht anzukündigen. Und was die ordentlichen Gaben betrifft, so führt uns schon die Sitte des Nasiräats darauf, dafs damals eine nicht unbedeutende ἐκλογή vorhanden, der Geist der Frömmigkeit keineswegs erstorben war, um so mehr, da ein Institut, wie das der Nasiräer, in engem Zusammenhange steht mit der gesammten Volksrichtung, und nur da aufkommen kann, wo es von ihr mehr oder weniger getragen wird. — Vatke begnügt sich hier mit dem Versuche, dasjenige, was in diesen Capp. seiner Vorstellung von der Richterperiode am handgreiflichsten widerspricht, das Gebet der Hannah, zu beseitigen, ohne darauf zu achten, dafs damit, so lange die Umgebungen stehen bleiben, in die ein solches Gebet so vortrefflich hineinpafst, — wer so war, wie Hannah geschildert wird, kann auch so beten — noch gar wenig gewonnen wird. Er macht dabei keine Umstände. Das Gebet der Hannah — bemerkt er S. 287. — anticipirt spätere Verhältnisse und ist daher unhistorisch. Der Vorwurf gründet sich offenbar auf 1 Samuel 2, 10.: „der Herr wird richten die Enden der Erde und er gebe Kraft seinem Könige und erhöhe das Horn seines Gesalbten." Dieser Vers enthält aber nichts, was nicht Hannah gesprochen haben könnte. Hannah betrachtet sich, wie die Psalmisten dies gewöhnlich thun, als die Repräsentantin der Leidenden und Gedrückten. Was ihr zu Theil geworden, ist ihr

nicht etwas Vereinzeltes, sondern Ausfluſs der Idee und daher Thatweissagung in Bezug auf alle, die sich in gleichen Umständen befinden, Thatweissagung auch in Bezug auf die Schicksale des ganzen Volkes. Dies erblickt sie in sich, in ihren Feinden die seinigen. Sie kennt aus den Überlieferungen der Vorzeit die Bestimmung des Volkes zum Königthum (vgl. dar. später, in dem Abschnitt über die Anachronismen des Pent.), auf deren Realisirung das Volk, wie die Vorfälle unter Samuel zeigen, gegen das Ende der Richterperiode ungeduldig gespannt war. Sie ahndet, daſs diese Realisirung bald erfolgen, daſs das Volk in und mit dem zu errichtenden Königthum — der König und Gesalbte ist eine ideale Person — zu der Erhebung gelangen wird, deren Vorbild ihre Erhebung war.

3. Ehe wir uns im Allgemeinen zu dem Buche der Richter wenden, machen wir das Lied der Deborah in Richt. 5. zum Gegenstande einer abgesonderten Betrachtung. Die Ächtheit dieses Liedes ist sehr bestimmt von Ewald, Hohesl. S. 18., Hollmann, *cantic. Deborae p.* 6., und Studer p. 112. vertheidigt worden, und wird, nach einigen vorübergehenden Angriffen, jetzt auch von den kühnsten Critikern, sogar von Vatke, anerkannt. Diejenige Ansicht von dem religiösen Zustande der Richterperiode daher, welche sich mit dem Inhalte dieses Liedes nicht in Einklang zu setzen vermag, muſs nothwendig das Feld räumen. Hier tritt uns nun zuerst entgegen, daſs der theokratische Gesichtspunct, aus dem der Verf. des Buches der Richter die Geschichte dieser Zeit betrachtet, nicht ein von ihm willkührlich erfundener, hereingetragener, erst der späteren Zeit angehöriger ist, sondern derselbe, aus dem die inmitten dieser Zeit Lebenden selbst die Begebenheiten, die sich unter ihren Augen ereigneten, ansahen. Das Lied athmet das lebhafteste und vollste theokratische Bewuſstseyn. Die Verf. beginnt mit dem Bunde, den der Herr mit Israel geschlossen; dann schildert sie den traurigen Zustand der Auflösung, der in Folge der Bundesbrüchigkeit, des Dienstes der fremden Götter eingetreten; end-

lich die Errettung, die durch seines Gottes Gnade dem Volke zu Theil geworden. — Ferner, diejenigen, welche die Ächtheit des Liedes anerkennen, und dabei behaupten, die Hinneigung der Israeliten zum Götzendienste in der Richterperiode sey nicht mit dem Verf. des Buches der Richter, der von seinem späteren Standpuncte aus urtheile, als Abfall von der erkannten Wahrheit, Rückfall in die alte Unart zu betrachten, sondern daraus zu erklären, dafs die Jehovahreligion überhaupt erst spät sich von der Naturreligion gesondert habe, begehen eine grobe Inconsequenz. Wir finden hier den strengsten Gegensatz zwischen Jehovah und den Götzen; der Dienst der letzteren wird als sträfliche Abwendung von der deutlich geoffenbarten und klar erkannten Wahrheit betrachtet. — Doch nicht das allein, das Lied enthält unverkennbare Beziehungen auf den Pent., und zeigt somit, dafs sich an diesem das theokratische Bewufstseyn der Edleren in der Richterperiode entwickelte, aus ihm seine Nahrung schöpfte. Das Ganze giebt sich deutlich als ein Gegenstück zu erkennen zu dem Liede der Israeliten nach dem Durchgange durch das rothe Meer; v. 8. weist hin auf Deut. 32, 17., v. 16 auf Gen. 49, 14., v. 17. auf Gen. 49, 13. Diese leiseren Beziehungen aber, über die sich noch streiten liefse, erhalten ihre rechte Bedeutung erst in Verbindung mit den ganz unläugbaren, welche in v. 4. 5. vorliegen: „Jehovah, da du auszogest aus Seir, einherschrittest von dem Gefilde Edoms, da erhebte die Erde und der Himmel troff und von Wasser troffen die Wolken. Berge zerrannen vor dem Herrn, dieser Sinai, vor dem Herrn, dem Gotte Israels." Gleich in diesem Anfange des Liedes findet sich eine Doppelbeziehung auf den Pent., zuerst auf den Eingang zu dem Segen Mose's in Deut. 33, 2.: „Jehovah kommt vom Sinai, ging auf von Seir ihnen, erglänzte vom Berge Pharan," dann auf die Erzählung der Erscheinungen bei der Gesetzgebung, Ex. 19, 16 ff.: „Und es geschah am dritten Tage, da es Morgen ward, da waren Donner und Blitze und schweres Gewölk auf dem Berge und sehr starker Posaunenton,

und es erzitterte alles Volk, welches im Lager" u. s. w. Dafs die Beziehung auf die erstere Stelle wirklich statt findet, dafür sprechen folgende Gründe. 1. Wird diese Beziehung angenommen, so wird der Sinn sogleich klar. Aus der Grundstelle verbreitet sich Licht über die abgeleitete. Den Kern von Deut. 33, 2—5. bildet das: „und er ward in Jeschurun König." Dem Segen über die Stämme wird die Hinweisung auf den Bund vorausgeschickt, aus dem alle Segnungen flossen. Der Verf. läfst ihnen den Herrn aus dem Lande, das er ihnen zum Erbe geben will, entgegenziehen. Er kommt zu ihnen zur Bundschliefsung daher, wohin er sie führen, zu sich holen will, aus dem Lande, was ihm schon von der Patriarchenzeit her heilig ist, wo Bethel liegt. Er nimmt seinen Weg über die höchsten Gebirge, weil Gott über die Höhen der Erde einherschreitet. Zunächst kommt er von Sinai, dann weiter von Seir und Pharan. Das: vom Sinai, steht an der Spitze, weil dies der eigentliche Offenbarungsort war, das andere nur Durchgangspuncte, dann auch wegen des Gegensatzes zwischen dem irdischen Ausgangsorte und dem himmlischen. Das: er kommt vom Sinai, und das: er kommt aus heiligen Myriaden, stehen in enger Beziehung auf einander. Dafs Seir, das Gebirge, welches die Südgrenze von Palästina berührt, vor Pharan, dem Gebirge zwischen Seir und Sinai, genannt wird, erklärt sich daraus, dafs der Verf., nachdem er Sinai vorangestellt, aus dem ang. Grunde, zu der geographischen Ordnung zurückkehrt (Seir, Pharan, Sinai). Aus diesen Erläuterungen der Grundstelle wird auch Richt. 5, 4. 5. ohne weiteres klar. Von dem Bunde ging das Elend aus, von dem Bunde kommt auch das Heil, vgl. v. 11. Mit dieser Grundlage beginnt daher die Verf. ihr Lied, wie Moses das seine, an dessen Eingang sie anknüpft. Auch sie läfst den Herrn zur Bundschliefsung aus Canaan den Seinen entgegenziehen. — Wie nothwendig die Vergleichung der Grundstelle ist, geht schon daraus hervor, dafs diejenigen Ausll., welche dieselbe unterlassen, sich in den Sinn gar nicht finden können. Hollmann und

Studer wollen die Worte auf die siegverleihende Gegenwart Jehovahs in der gegenwärtigen Schlacht beziehen: Himmel und Erde, triefende Wolken und erbebende Berge verkündigten die Ankunft ihres allmächtigen Beherrschers, als er vom Sinai, seinem Wohnsitze, her über Edom zur Hülfe seines Volkes herbeieilte. Dagegen spricht aber: 1. es wird gar nicht gesagt, dafs Jehovah vom Sinai kommt. Am Sinai war's vielmehr, wo die Berge zerflossen vor Jehovah, dem Gotte Israels. Dafs Jehovah als Bundesgott Israels seinen bleibenden Sitz auf Sinai habe, kommt sonst nirgends vor, u. s. w. 2. Der Gedanke, dafs Gott aus Canaan den Seinen entgegenzieht, ist so eigenthümlich, dafs an eine Unabhängigkeit der St. von einander nicht gedacht werden kann. 3. Schon die Doppelbeziehung auf den Pent. (aufser auf Deut. l. c. auch auf Ex. l. c.) weist den Gedanken zurück, dafs der Verf. des Deut. aus dem Liede der Deborah geschöpft habe. 4. Die Abhängigkeit vom Deut. wird auch bestätigt durch die Analogie der Parallelst. Hab. 3, 3., welche ebenfalls von Deut. l. c. abhängig ist. „Gott wird kommen von Theman und der Heilige vom Berge Pharan." Das Fut. יָבוֹא steht hier offenbar in Beziehung auf die Prät. בָּא und אָתָה des Pentat. Vorher in v. 2.: „O Herr, ich vernahm deine Kunde, erbebte; dein Thun inmitten der Jahre belebe, inmitten der Jahre thue kund, im Zorne gedenke des Erbarmens." Es liegt eine *decurtata comparatio* zu Grunde, Mich.: *ut olim Israelitis a Temane in occursum venit filius dei ad occupandam terram Canaan, sic iterum veniet ad haereditate occupandum mundum.* Der Ausspruch Habakuks kann weder die Grundstelle, noch unabhängig seyn. Denn der Gedanke ist bei ihm schlechthin unverständlich, wenn er nicht aus dem Pent. sein Licht erhält. Dazu kommt die Analogie zahlreicher anderweitiger Beziehungen auf den Pent. bei Habakuk, z. B. C. 1, 3. und 13. vgl. Num. 23, 21.; C. 2. 4. vgl. Gen. 15, 6.; C. 3, 9. vgl. Exod. 17, 6., Num. 20, 11.; C. 3, 19. vgl. Deut. 32, 13. 33, 29. — Nehmen wir die beiden abgeleiteten St. Richt. 5, 4. 5. und Hab. 3, 3.

zusammen, so finden wir die drei Örtlichkeiten der Grundstelle, in die sie sich getheilt haben, wieder, Seir und Theman, das beiden gemeinsam, Pharan, bei Habakuk, Sinai, bei Deborah.

4. Wir wollen jetzt das Bedeutendste zusammenstellen, was das Buch der Richter mit Ausschluſs des Liedes der Deborah für unseren Zweck darbietet, indem wir uns an die chronologische Folge der Begebenheiten anschlieſsen. — Daſs der Verf. des Buches der Richter überall von der Voraussetzung ausgeht, daſs alles, was in der Richterperiode der reinen und ausschlieſslichen Verehrung Jehovahs widerspricht, als Abfall und Entartung, nicht, mit Vatke, als unvollkommene Entwickelung zu betrachten sey, liegt am Tage. Nach ihm ging ein vollkommenerer Zustand dem unvollkommenen voraus, vgl. C. 2, 7.: „und es diente das Volk dem Herrn alle Tage Josuas und alle Tage der Ältesten, welche gesehen hatten alles Werk des Herrn, das groſse;" die Kinder Israels vergaſsen den Herrn ihren Gott, C. 3, 7.; sie verlieſsen Jehovah den Gott ihrer Väter. Für die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise legen Erscheinungen Zeugniſs ab, denen wir gleich an der Schwelle der Richterperiode begegnen, ein Zeugniſs, das um so wichtiger ist, da von der Vatkeschen Ansicht aus gerade in „den früheren Zeiten der Periode, wo gewiſs ein Kampf aller Elemente des Bewuſstseyns statt fand" (S. 255.), der grellste Gegensatz gegen den religiösen und sittlichen Inhalt des Pent. erwartet werden muſs. In die Zeit bald nach Josuas Tode fallen die beiden Begebenheiten, welche in dem Anhange zu dem Buche der Richter erzählt werden. Diese Zeitbestimmung kann nicht zweifelhaft seyn, da nach C. 20, 27. Pinehas; der Zeitgenosse des Josua, damals noch Hoherpriester war, und wird auch allgemein als richtig anerkannt. Die erste Begebenheit, die von dem Bilde des Micha, ist besonders deshalb merkwürdig, weil sie uns die Übergänge nachweist zwischen dem reinen Jehovahdienste, wie er in der Zeit Josuas auch unter der Masse statt fand, und dem Götzendienste, dem sich tiefer in die Richterperiode hinein der

innerlich abtrünnige Theil des Volkes hingab. Wir haben es hier nicht mit der ἐκλογή zu thun, sondern mit solchen, welche die schlechtere Richtung repräsentiren. Und doch finden wir hier bei allen, Micha und seiner Mutter, dem Leviten, den Daniten, Jehovah und nichts als Jehovah, und von Götzendienst ist noch keine Spur. Wäre dieser überhaupt unter Israel schon vorhanden gewesen, so würden Leute von solcher Herzensstellung sich gewifs ihm hingegeben und sich nicht mit einer thörichten Nachäffung des öffentlichen Jehovahcultus begnügt haben. Hier zeigt sich recht deutlich, wie Vatke die Sache auf den Kopf stellt. — Die zweite Begebenheit, der durch die Schandthat der Bewohner von Gibea veranlafste Vertilgungskrieg gegen die Benjaminiten, zeigt uns, dafs in der nächsten Zeit nach Josua ein bedeutender Fonds sittlich religiöser Gesinnung, theokratischen Eifers unter dem Volke vorhanden war. Dafs die Lüste, durch welche später Israel in Irrthum sich verderbte, schon damals sich regten, zeigt freilich das Beispiel einer ganzen Stadt, welche in ihrer Entartung schon bis zur Höhe der Sodomiter fortgeschritten ist, zeigt auch das Betragen der Benjaminiten, deren Abscheu gegen die Sünde so schwach ist, dafs er durch das gekränkte Ehrgefühl, durch das Mifsbehagen überwogen wird, welches ihnen das Eingreifen der ganzen Nation in eine vermeintliche Privatangelegenheit ihres Stammes erweckte. Indessen bei dem Ganzen des Volkes ist dieser Abscheu aufserordentlich lebendig. Sie fürchten die Gerichte Gottes über sich herbeizurufen, wenn sie den Frevel nicht bestrafen. Sie haben die sittliche Energie das kranke Glied vom Leibe abzulösen. Noch ist die Gesundheit in dem Organismus so vorwiegend, dafs er es vermag, die krankhaften Elemente zu bewältigen und auszuscheiden. Dafs vor dem Beginnen des Unternehmens der Herr gefragt wird, Richt. 20, 18., zeigt, wie lebendig das theokratische Bewufstseyn, wie wenig Jehovah eine blofse Abstraction. Wo ein abstracter Gott, da handelt man, als ob er nicht wäre. Auch das ist ein Beweis, dafs ihre Fröm-

migkeit nicht eine blofs oberflächliche, dafs das Unglück sie nicht von Gott ab, sondern zu ihm hinzuführt, dafs man die Ursache desselben in sich sucht, und sie durch wahre Buſse hinwegzuräumen trachtet. Wo Gott ein abstracter, da findet sich auch kein solches Bewufstseyn um die Heiligkeit des Eides, wie wir es hier antreffen. — Diese Thatsachen sind um so wichtiger, da die Glaubwürdigkeit der Quelle, aus der sie entnommen sind, sich selbst der gröfsten Befangenheit aufdringt. So bemerkt Gramberg Th. 1. S. 20.: „dem Anhange C. 17—21. möchte kaum irgend eine mit ihrem Gegenstande gleichzeitige Geschichtserzählung des A. T. an innerer Wahrheit und Bestimmtheit vorgezogen werden können." Vgl. auch S. 178.

Nicht unwichtige Resultate gewährt C. 4. Deborah war eine Prophetin und richtete als solche Israel, die Söhne Israels kamen zu ihr zum Gericht. Dies setzt voraus, dafs auch in jener Zeit des Verfalls das theokratische Bewufstseyn nicht erstorben war. Besonders merkwürdig aber sind Deborahs Verhandlungen mit Barak. Sie fordert ihn im Namen Jehovahs, des Gottes Israels, auf, Israel zu erretten. Barak antwortet (v. 8.): „wenn du mit mir gehst, so will ich gehen, wenn du aber nicht mit mir gehst, so gehe ich nicht." Deborah erwidert (v. 9.): „Ich will mit dir gehen, nur dafs du dich nicht rühmen sollst des Weges, den du gehest; denn in die Hand eines Weibes verkauft der Herr den Sisera." Dies Gespräch wird gewöhnlich dahin mifsverstanden, als ob Barak hier seine Feigheit kund gebe, Deborah ihn wegen derselben verhöhne. Studer nennt Barak ohne weiteres den Repräsentanten der feigherzigen Stimmung, die sich zu dieser Zeit der Hebräer bemächtigt hatte. Den richtigen Gesichtspunct trafen schon die LXX. Sie haben nach den im Grundtext enthaltenen Worten noch den Zusatz: ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ εὐοδοῖ κύριος τὸν ἄγγελον μετ' ἐμοῦ. Barak weifs (und dafs er dies weifs zeugt für die Lebendigkeit und Tiefe seines theokratischen Bewufstseyns), dafs in dem Kampfe des Volkes des Herrn durch

fleischliche Kraft und fleischlichen Muth nichts gethan ist; er weifs, dafs dazu nothwendig die höhere Weihe und Berufung erforderlich ist. Diese erkennt er bei der Prophetin Deborah im höheren Grade als bei sich; es ist daher zwar Demuth (schon dieser Zug allein zeigt, mit welchem Rechte man das Buch der Richter zu einem Heldenbuche im ordinären Sinne hat machen wollen), aber keineswegs Muthlosigkeit, was ihn veranlafst, auf ihre Begleitung zu dringen. In ihrer Antwort ist kein Hohn enthalten. Sie weist ihn nur darauf hin, dafs er nicht nach dem Siege anders urtheilen möge als jetzt, nicht sich zuschreiben, was einer Frau und somit Gottes war, macht ihn aufmerksam darauf, weshalb Gott ihn, den Starken, nöthigte, sich an ein schwaches Weib anzulehnen. Dies geschah, um das τοῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη dem Volke recht lebhaft zum Bewufstseyn zu bringen. Wenn die Hülfe durch Weiber erfolgt, so mufs man ja wohl den Blick, der so leicht an der Erde geheftet bleibt, zum Himmel erheben. Gebührt Gott allein die Ehre, so wird man um so geneigter seyn, durch aufrichtige Bekehrung ihm zu danken. Dafs Barak hier sich an Deborah anlehnen mufs, beruht auf demselben Gesetze, aus dem zum Erretter von den Midianitern Gideon erwählt wird, dessen Familie die geringste in Manasse war, und er der jüngste in seines Vaters Hause, vgl. 6, 15., aus dem die Weisung an Gideon hervorgeht, von dem ganzen versammelten Heere nur 300 Mann zu behalten; die Weiber Deborah und Jael gehören mit dem Ochsenstachel Samgars in dieselbe Categorie. Überall liebt es Gott, das Geringe und Verachtete auszuwählen zu seinem Dienste. Wo diese Wahrheit so klar und tief erkannt wird, wie Deborah sie erkennt, da kann nicht von einem blos abstracten theokratischen Bewufstseyn die Rede seyn; dies bleibt immer bei dem: aus nichts wird nichts, stehen.

Aus der Geschichte Gideons wollen wir nur ein einziges Moment herausheben, die Antwort, die er dem Volke ertheilt, als es ihn zum Könige machen will. Vatke S. 262 ff. sieht

sich genöthigt, „diese Rede Gideons für unhistorisch zu erklären, und alle Folgerungen, die man daraus ziehen könnte, abzuschneiden.“ Das Räsonnement, wodurch er dies willkührliche Verfahren zu beschönigen sucht, verliert alle Bedeutung, sobald nur ins Auge gefafst wird, dafs Gideon nicht das Königthum *in abstracto* ausschlägt, sich darauf berufend, die Königswürde trete der Ehre des Herrn zu nahe, der allein König in Israel sey, sondern ein concretes Königthum, das Königthum in dem Sinne, in welchem es ihm von dem Volke angetragen wurde. Dafs in diesem Sinne das Königthum nicht eine Form der Verwirklichung der Herrschaft Gottes unter Israel, sondern ein Gegensatz gegen dieselbe sey, fühlte er tief. Das Volk, indem es den Sieg über Midian nicht Gott, sondern Gideon zuschrieb, glaubte, wenn es ihn zum Könige wählte, in Zukunft ohne Gott mit seinen Feinden fertig werden zu können. So mufste sich Gideons Herz gegen den Antrag empören, um so mehr, da ihm feststand, dafs Gott, wenn die wichtige Veränderung nach seinem Willen eintreten sollte, in dieser Beziehung einen deutlichen Fingerzeig geben würde, welcher jetzt nicht vorhanden war. — Wäre sein Gottesbewufstseyn ein blos abstractes gewesen, gewifs er würde mit beiden Händen zugegriffen haben. (Vgl. übrigens die Erörterungen über das Verhältnifs von Samuels Widerstreben gegen die Einführung des Königthums zu dem Königsgesetze im Pent., in dem Abschn. „Anachronismen.“)

Auch in Simson ist ein höheres Element, ein Fonds kräftigen und lebendigen Gottesglaubens, das tritt überall deutlich hervor, das zeigt sich noch in seinem Falle. Man mufs nur unterscheiden zwischen dem ersten und zweiten Simson, dem Diener des Herrn und dem Knechte der Sünde. Was der erste Simson thut, ist im Ganzen eines Dieners des Herrn nicht unwürdig, wenn man nur nicht einen falschen spiritualistischen Maafsstab anlegt, ihn nicht mit Samuel verwechselt, der einen anderen Beruf von Gott empfangen hatte, ihn nicht mit Luther parallelisirt, der unter den Reformatoren auf geistlichem Gebiete

am meisten Verwandtes mit ihm darbietet, oder gar mit Calvin, sondern mit Gustav Adolph, oder einem christlichen Fürsten in den Kreuzzügen.

Wir müssen jetzt, nachdem wir die positive Begründung unserer Ansicht von der Richterperiode gegeben haben, noch die Beweise prüfen, welche man für die entgegengesetzte beigebracht hat.

Vatke behauptet, es fehle in der Richterperiode die nothwendige Grundlage eines entwickelten theokratischen Bewufstseyns; das Volk habe keine Gemeinde gebildet; die einzelnen Stämme seyen ebenso viele getrennte Ganze gewesen, vgl. S. 260 ff.

Wäre diese Behauptung in dem Umfange, in dem sie ausgesprochen wird, richtig, so würde allerdings der Schlufs, der daraus gezogen wird, als begründet anerkannt werden müssen. Die Theokratie hat ein Gesammtbewufstseyn Israels zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und wo ein solches Gesammtbewufstseyn vorhanden ist, da mufs es sich auch auf irgend eine Weise äufserlich darstellen.

Wir können aber nachweisen, dafs nicht einmal die politische Einheit während der Richterperiode ganz fehlte. Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Erzählung von dem Kriege gegen die Benjaminiten. Sie zeigt, dafs in der nächsten Zeit nach Josua die nationale Einheit unter Israel noch fortdauerte. Der Levit theilt den Leichnam seines Kebsweibes in zwölf Stücke und sendet sie durch ganz Israel, C. 19, 29., ein Verfahren, welches unbegreiflich ist, wenn keine nationale Einheit bestand. Das Volk tritt mit grofser Energie als ein Ganzes auf. Es heifst in C. 20, 1.: „Und es gingen aus alle Söhne Israels, und es versammelte sich die ganze Gemeinde, wie ein Mann." Die Versammlung hat nichts weniger als einen tumultuarischen, sie hat durchaus einen geordneten Character, und wir müssen also annehmen, dafs sie von einer theokratischen Gesammtbehörde zusammenberufen wurde. Schmid bemerkt in dieser Beziehung: *Quis convocaverit non dicitur: neque quod sponte*

tete Jephta seine Tochter und brachte sie als Brandopfer dar, nach der anderen weihte er sie dem Dienste des Heiligthums.

Die

gemacht zu werden, ein Menschenopfer darbringen konnte. Von dieser Verlegenheit sucht man sich durch eine Modification der ersten Ansicht zu befreien. Jephtas Gelübde, sagt man, sey mit einer in der Natur der Sache liegenden Restriction zu verstehen. War das Entgegenkommende ein solches, was nach dem Gesetze zum Opfer sich eignete, so sollte es als Brandopfer dargebracht werden; war dies nicht der Fall, war es ein gesetzlich unreines Thier oder ein Mensch, so wollte er es nicht opfern, sondern, in Übereinstimmung mit den Mosaischen Verordnungen über Cherem, den Bann, tödten. Diese Auffassung wird durch einen doppelten Grund zurückgewiesen. Sie beruht 1. auf der gleich als unhaltbar nachzuweisenden Erklärung: was mir entgegenkommt, statt: wer mir entgegenkommt. Dachte Jephta von vorn herein nur an Menschen, so fällt die ihm untergelegte Restriction von selbst weg. Er konnte dann seinem Gelübde nur durch die wirkliche Darbringung als Brandopfer genügen. Sie hat 2. eine unrichtige Vorstellung von dem Wesen des Bannes, Cherem, zu ihrer Grundlage. Wäre dies der Begriff des Cherem, hätte es Jedem freigestanden, die unschuldigen Seinen ohne Weiteres zur Ehre Gottes zu tödten, so wären die betreffenden Verordnungen mit der Auctorität des Moses, als göttlichen Gesandten, schlechthin unverträglich. Eben so gut hätten dann auch die Menschenopfer sanctionirt werden können. Der richtige Begriff des Cherem ist in dem Aufsatze: Die Rechte der Israeliten an Palästina, Ev. K. Z. Jahrg. 1833, Januar und Februar, und in der Christologie, Th. 3. S. 453., entwickelt worden. „Der Begriff der Verbannung ist immer der der gezwungenen Weihung derjenigen an Gott, die sich hartnäckig geweigert haben, sich ihm freiwillig zu weihen, der Manifestation der göttlichen Herrlichkeit in dem Untergange derer, die während ihres Bestehens nicht zum Spiegel derselben dienen, also die allgemeine menschliche Bestimmung, den Zweck der Weltschöpfung, nicht realisiren wollten. Gott heiligt sich an allen denen, in denen er nicht geheiligt wird." So zeigt sich nach allen Seiten, dafs hier von einem Cherem gar nicht die Rede seyn kann, dafs kein Israelit an die Anwendbarkeit der betreffenden Mosaischen Verordnungen auf den vorliegenden Fall denken konnte. 1. Die Verbannung hat die Gottlosigkeit, die entschiedene Feindschaft gegen Gott, die sittliche Verworfenheit zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; die Tochter Jephtas war eine gottesfürchtige und gottselige Jungfrau. 2. Der Grundbegriff des Cherem ist gerade der der gezwungenen Weihung im Gegensatze gegen die freiwillige; das geben wollen und das Cherem schliefsen sich einander aus. Dagegen die Tochter Jephtas unterwarf sich ihrem Loose

Die erstere Erklärung liegt den alten Übersetzungen (LXX. Chald. Vulg.) zu Grunde; denn nur von ihr aus, scheint es, konnte man darauf verfallen, in v. 40. dem Loben das Klagen zu substituiren. Sie findet sich bei Josephus und den übrigen älteren Jüdischen Schriftstellern; den Kirchenvätern war jede andere Erklärung unbekannt; vgl. die näheren Nachweisungen bei Dresde, *votum Jepht.* Leipz. 1767, bes. S. 18 ff., welcher gute Beiträge zur Geschichte der Auslegung giebt. Auch nachdem ihr (was wohl zu bemerken ist) sogleich in der ersten Zeit des Aufblühens regelrechter grammatisch-historischer Interpretation die andere, freilich noch mit mancher Schwachheit behaftet, entgegengetreten (sie wurde zuerst von Moses Kimchi ausgestellt), wußte sie sich immer noch zu halten, wenn gleich in manchen Zeiten nur noch auf einem sehr beschränkten Gebiete.

Daß sie ein so zähes Leben hat, beruht zuerst auf einem sehr bedeutenden Mangel, mit dem ihre Gegnerin bisher behaftet war. Die Vertheidiger der zweiten Auffassung erklären gewöhnlich das Gelübde des Jephta so: das Herausgehende, was herausgehen wird aus den Thüren meines Hauses mir entgegen, wenn ich in Frieden zurückkehre, das soll des Herrn seyn und ich bringe es als Brandopfer dar. Jephta soll gehofft haben, es werde ihm zuerst ein Thier entgegenkommen. Gegen diese Auffassung erheben sich eine Menge von Schwierigkeiten. 1. Jephta

mit freier Zustimmung. 3. Opfer und Cherem stehen im geraden Gegensatze. Das Gelübde eines Opfers kann also nie durch die Darbringung eines Cherem erfüllt werden. Dies könnte nur dann geschehen, wenn die Differenz eine blos formelle wäre. 4. Die Verbannung muß nach ihrem Begriffe göttliche Prärogative seyn und so erscheint sie überall im Gesetze und in der Geschichte. Die Menschen sind bei ihr nur Diener, welche den ausgesprochenen göttlichen Beschluß vollziehen. Nirgends ist die Verbannung etwas von menschlicher Willkühr Ausgehendes, auf eigene Hand Unternommenes, wie es hier der Fall seyn würde. Sonst hätte sich ja auch jeder Mörder hinter die Verordnungen über den Bann flüchten können.

gelobt das Erste, was ihm aus der Thüre seines Hauses entgegenkommt. Dachte er dabei an Heerden, so mufste das Haus des Fürsten von Gilead eine Art von Arche Noah seyn — Menschen und Vieh in einem Raume, durch eine Thür heraus und herein, nebenbei noch Stallfütterung. Daran ist nun aber gewifs nicht zu denken. Dagegen spricht Alles, was wir von der Einrichtung der Hebräischen Häuser wissen, vgl. Jahn, Archäol. 1, 1. S. 195 ff. 2. Das Herausgehen entgegen pafst nicht auf Thiere, von denen es nie vorkommt, sondern nur auf Menschen, auf welche es um so mehr fährt, da es gleich darauf von Jephtas Tochter steht. 3. Das Gelübde eines einzelnen Thieres ist im Verhältnifs zu einem so wichtigen Siege viel zu geringe. Mit Recht bemerkt Pfeiffer, *dub. vex.* S. 356., man werde bei dem: o Gott, wenn du mir diesen Sieg gewährst, so soll dir das erste Kalb, das mir begegnet, als Brandopfer dargebracht werden, lebhaft an das *parturiunt montes* erinnert, um so mehr, da Jephta auch ohne Gelübde nicht ein, sondern viele Opfer dargebracht haben würde. 4. Das Gelübde Jephtas steht offenbar in Beziehung auf die aus Ex. 15, 20. entstandene Israelitische Sitte, dafs Weiber und vorzugsweise Jungfrauen den heimkehrenden Sieger mit Gesang, Musik und Reigen empfingen. Das Vorhandenseyn dieser Sitte erhellt aus dem Beispiele von Jephtas Tochter selbst, dann aus 1 Sam. 18, 6.: „Und es geschah da sie kamen, als David zurückkehrte von dem Erschlagen des Philisters, da zogen die Weiber aus allen Städten Israels mit Gesang und Reigen Saul dem Könige entgegen (gerade wie an unserer Stelle das יָצָא לִקְרָאת) mit Pauken, mit Freuden und mit Triangeln. 5. Man sieht bei dieser Auffassung nicht ein, wie Jephta zu solcher Fassung des Gelübdes kam. Es erscheint als vollkommen willkührlich, dafs er gerade das zuerst ihm begegnende opfern will. Warum gelobt er nicht ohne Umschweife sogleich die beste seiner Heerden? Der äufserliche Umstand mufs nothwendig eine innerliche Grundlage haben, und diese findet nur statt, wenn das הַיֹּצֵא persönlich ge-

nmen wird. Der Jünger, den der Herr liebte, läuft schnel-
r als der andere voran und kommt zuerst an das Grabmal,
h. 20, 4. So legt Jephta auf das zuerst Entgegenkommen des-
lb Gewicht, weil dies eine Äufserung der Liebe war, so dafs
r, da die Liebe gegenseitig ist, sich willig erklärte, auch das
liebste dem Herrn zu opfern.

Man mufs also, auch wenn man sich gegen die Tödtung der
Tochter Jephtas erklärt, das יוֹצֵא persönlich auffassen, Jeden,
welcher herausgeht u. s. w., und annehmen, dafs Jephta zwar
auch an seine Tochter gedacht, ja erkannt habe, wie es das
Wahrscheinlichste war, dafs gerade sie, die ihn am innigsten
liebte, ihm zuerst entgegenkommen werde — gerade hierin liegt
die Gröfse des Gelübdes — zugleich aber auch gehofft habe,
Gott werde vielleicht, mit der Darbietung auch des Schwersten
zufrieden, dies Schwerste selbst nicht von ihm verlangen, die
Umstände so fügen, dafs das Unwahrscheinliche wahr werde,
nicht sie, sondern einer seiner liebsten Sclaven ihm entgegen-
komme. Erst in den Worten: und er soll des Herrn seyn, und
ich bringe ihn als Brandopfer dar, gehen, nach dieser nothwen-
digen Verbesserung der zweiten, die beiden Erklärungen ausein-
ander. Die erste fafst sie ganz buchstäblich, die zweite figür-
lich, mit Anwendung des Satzes: *talia sunt praedicata, qua-
lia permittuntur a suis subjectis.* Sie versteht das: ich bringe
ihn als Brandopfer dar, von einer solchen Art der Weihung an
Gott bei Personen, wie sie unter den Thiergaben dem Brand-
opfer entsprach, welches in der Schrift den stehenden Gegen-
satz bildet gegen die Schelamim, oft auch Opfer schlechthin,
an denen aufser dem Herrn auch die Opfernden Antheil hatten.
Die Worte: er soll des Herrn seyn, und ich bringe ihn als
Ganzopfer dar, verhalten sich nach ihr zu einander, wie Gat-
tung und Art: er soll dem Herrn geweiht seyn, und zwar gänz-
lich und ausschliefslich, ähnlich wie 1 Sam. 1, 11.: „und ich gebe
ihn dem Herrn alle Tage seines Lebens, und ein Scheermesser soll

nicht über sein Haupt kommen = er soll dem Herrn gehören, und zwar als Nasiräer.

Aufser dem bis jetzt beseitigten Mangel ist die uneigentliche Auffassung noch mit einem andern behaftet, welcher weggeräumt werden mufs, ehe sie zur Concurrenz zugelassen werden kann. Ihre älteren Vertheidiger haben es nicht recht verstanden, das Factum, welches nach ihr in der St. berichtet wird, in Zusammenhang mit dem Israelitischen Alterthum zu setzen; die gänzliche und unbedingte Weihung einer Person an den Herrn, mit Auflösung aller natürlichen Bande, erscheint als etwas abnormes, das sich nirgends einreihen und anknüpfen läfst. So lange dies der Fall ist, mufs auf dieser Auffassung der Verdacht lasten, dafs sie eine jener fatalen Künsteleien sey, durch welche eine schlechte Subjectivität sich desjenigen zu entledigen sucht, was in der heiligen Schrift ihren Vorurtheilen nicht zusagt. Wir müssen also vor allem Anderen dieser Auffassung den Grund und Boden zu sichern suchen, indem wir nachweisen, dafs ein Ansatz zu klösterlichem Wesen sich auch sonst unter dem A. B. kund giebt, dafs es speciell Sitte war, dafs Weiber sich dem Herrn weihten oder ihm geweiht wurden.

Dafs es schon in der Mosaischen Zeit nicht ungebräuchlich war, sich oder die seinigen dem Herrn durch ein Gelübde zu weihen, sehen wir aus Levit. 27, 1—8. In dieser Verordnung wird zwar eine Loskaufsumme bestimmt, wodurch man sich von der persönlichen Erfüllung des Gelübdes befreien konnte; aber es lag in der Natur der Sache, dafs Manche in ihrem frommen Eifer gleich bei der Übernahme des Gelübdes auf diese Erlaubnifs verzichteten.

Das Institut des Nasiräats, dessen Grundidee die ist, dafs der Nasiräer sich als der Welt abgestorben und Gott allein angehörend betrachten soll, gehört um so mehr hieher, da nach der ausdrücklichen Bemerkung in Num. 6, 2. auch Weiber die Gelübde übernehmen konnten. Zwar ist im Gesetze nur von einer bestimmten Zeit die Rede, aber gewifs nur, weil in der

Mosaischem Zeitalter (das Gesetz will die Sitte nicht ins Leben rufen, sondern nur die vorhandene unter eine feste Regel bringen) dies Gelübde nur noch in beschränktem Umfange vorkam. Mit keinem Worte wird die weitere Ausdehnung verboten, und dafs diese erfolgte, lag in der Natur der Sache. Ist ein Weg einmal geheiligt und als verdienstlich bezeichnet, so wird der fromme Eifer auch auf ihm unaufhaltsam bis zu seinem Ende fortschreiten. Dafs diese naturgemäfse Entwickelung wirklich erfolgte, sehen wir aus dem Beispiele Samuels und Simsons, welche Nasiräer vom Mutterleibe an bis zum Ende ihres Lebens waren. — Dafs ein mönchisches Element sich auch im Prophetenthum findet, ist schon Th. 2. S. 146. nachgewiesen worden.

Ganz besonders aber gehört hieher die Stelle Exod. 38, 8.: „Und er machte das Becken von Erz und sein Gestell von Erz, aus den Spiegeln der Dienenden, welche dienten an der Thür des Versammlungszeltes." *) Diese beiläufige Notiz ist von grofser

*) Etwas anders erklärt Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus 1ster Bd., Heidelb. 1837, S. 486.: Er machte das Becken von Kupfer und sein Gestell von Kupfer, mit Spiegeln der Frauen, u. s. w. Nach ihm waren die Spiegel nicht etwa die Materie des Beckens, sondern sie wurden, so wie sie waren, an dem fertigen Becken befestigt. Diese Erklärung ist aber schon aus sprachlichem Grunde verwerflich. Es heifst im Grundtext: in den Spiegeln, und das in kann nie für mit = nebst stehen; Stellen dagegen, wo das in bei der Materie steht, aus der etwas verfertigt wird, sind sehr häufig, vgl. z. B. 1 Kön. 7, 14., Ewald gr. Gr. S. 606., kl. Gr. §. 528. Die Einwendungen Bähr's gegen unsere Erklärung sind leicht zu beseitigen. Er meint, es sey zu bezweifeln, ob man überhaupt eherne Spiegel hatte; sie seyen in der Regel von polirtem Stahl gewesen; allein im ganzen A. T. findet sich keine einzig sichere Erwähnung des Stahls, vgl. Beckmann, Gesch. der Erfindungen 5, 1. S. 78 ff. Er bemerkt, die Spiegel, falls sie Materie des Beckens selbst gewesen, haben zerschmolzen werden müssen; dem Geräthe habe man es nicht ansehen können, ob es aus gewöhnlichem Erz oder aus den Spiegeln der Weiber verfertigt worden. Allein, dafs man dies mit leiblichen Augen sehen konnte, war auch nicht nöthig; dafs das Andenken daran durch die mündliche und schriftliche Tradition erhalten wurde, genügte. Sah man es doch auch dem goldenen Kalbe nicht an, dafs es aus den Ohrringen der Weiber, Söhne und Töch-

Wichtigkeit*). Dafs das hier berührte Institut nicht etwa m der Mosäischen Periode seine Endschaft erreichte, wie man die wohl denken könnte, da es nirgends durch ein Gesetz vorge schrieben oder empfohlen, sondern durchaus dem freien En schlufs der Einzelnen überlassen wird, ob sie auf diese Weis sich oder die ihrigen dem Herrn weihen wollten, dafs es vie mehr durch die ganze Richterperiode fortdauerte, sehen wir au 1 Sam. 2, 22., einer Stelle, welche sich auf dieselbe Zeit be zieht, in die Jephtas Gelübde fällt. Unter den schweren Fre veln der Söhne Elis wird hier auch der angeführt, dafs sie di Weiber beschliefen, welche dienten an der Thür der Stiftshütte die Bezeichnung wörtlich aus Ex. 38, 8. herübergenommen, un darauf hinzuweisen, dafs das Institut, welches sie auf solch Weise profanirten, ein durch sein Alter ehrwürdiges, unter den Augen des Gesetzgebers selbst entstandenes war.

Als die Obliegenheit und der Beruf dieser Weiber wird a beiden Stellen das Dienen vor der Thür der Stiftshütte bezeichnet. Das Hebr. צָבָא heifst dienen im militärische Sinne; im figürlichen Sinne steht es daher von der *militia sa*

---

ter der Israeliten, 2 Mos. 32, 2., dem Ephod Gideon's, dafs es aus de goldenen Ringen der Ismaeliten, Richt. 8, 24., dem Kessel der Scythen dafs er aus lauter Pfeilen, jenem Krater des Apollo, dafs er aus den Schmucke der Römischen Frauen verfertigt worden! vgl. Bähr S. 495 Endlich, der Einwand, es seyen zu dem Becken eine ungeheure Anzah von Spiegeln nöthig gewesen, ist, auch abgesehen davon, dafs wir we der die Zahl der Weiber, noch die Gröfse der Spiegel kennen, scho deshalb nicht triftig, weil nicht angenommen zu werden braucht, da die Spiegel das ausschliefsliche Material bildeten. — Übrigens war e gewis nicht zufällig, dafs die Spiegel gerade zu dem Becken genomme wurden. Das Waschen der Priester in dem Becken hatte symbolische Character, vgl. Bähr S. 492.; was bisher als Mittel gedient hatte zu Erwerbung des Wohlgefallens bei der Welt, wurde jetzt Mittel zur E werbung des Wohlgefallens bei Gott.

*) Sie ist, wie es scheint, mit Lev. 27, 4 ff. in Verbindung z setzen. Die Weiber, welche nach dieser St. dem Herrn geweiht un nicht losgekauft wurden, traten unter die Zahl derer, welche dem Herr dienten an der Thür der Stiftshütte.

ern der Priester und Leviten, vgl. Num. 4, 23. 35. 39. 43., 8, 25. Der Heerführer und Bannerherr ist der Gott Israels. Dieser männlichen heiligen Miliz tritt nun an unserer Stelle eine weibliche zur Seite, und schon die Wahl des Ausdruckes zeigt, dafs wir es hier mit einem ausgedehnten, wichtigen, förmlich organisirten Institute zu thun haben. Dafs die Weiber äufserliche Verrichtungen bei der Stiftshütte hatten, liegt gar nicht im Ausdrucke — nur durch eine unzeitige Erinnerung an den deutschen Gebrauch des Dienens hat man es darin gefunden — und mufs überhaupt bezweifelt werden. Weder das Gesetz noch die Geschichte wissen etwas von einem Dienst der Weiber beim Heiligthum in diesem Sinne. Dafs das Jüdische Alterthum in unserer Stelle an solche Dienstleistungen nicht dachte, vielmehr sie auf einen geistlichen Dienst bezog, auf gottesdienstliche Übungen, denen die Weiber vor dem Heiligthum oblagen, zeigt die erklärende Umschreibung der Alexandriner, welche dem Dienen das Fasten substituiren, ἐκ τῶν κατόπτρων τῶν νηστευσασῶν, αἳ ἐνήστευσαν, so wie die des Onkelos, welcher in merkwürdiger Übereinstimmung damit das dienen durch beten wiedergiebt. Ebenso faſste auch Abenesra u. St. „Sie kamen täglich zur Stiftshütte um zu beten und die Worte des Gesetzes zu hören." Von besonderer Wichtigkeit aber für die Auffassung des Dienens ist die dritte Hauptstelle über das Institut der heil. Frauen, welche uns die Fortdauer desselben bis in die Zeiten Christi hinein verbürgt, die Luc. 2, 37., wo es von Hannah heifst: „sie entfernte sich nicht vom Heiligthum, mit Fasten und Gebet dienend Tag und Nacht." Die Beziehung dieser Stelle auf Ex. 38, 7. fällt um so mehr in die Augen, wenn wir sie mit der Übers. der LXX. und des Onkelos vergleichen. Fassen wir diese ins Auge, so werden wir eine Beziehung auf das Jüdische Institut auch in 1 Tim. 5, 5. finden: „die aber wirklich eine Wittwe und einsam ist, hofft auf Gott und bleibt am Gebet und Flehen Tag und Nacht," eine Beziehung, welche voraussetzt, dafs der Dienst der Wei-

ber nicht mit den Händen, sondern mit dem Herzen verrichtet wurde.

Das Institut hatte einen streng ascetischen Character. Dies sehen wir daraus, dafs die frommen Weiber — in Zusammenhang mit Ex. 25, 1., wo Moses aufgefordert wird, dafs er von den Israeliten freiwillige Gaben zum Aufbau des Heiligthums nehmen solle: „von einem jeglichen, den sein Herz treibt, sollt ihr meine Gabe nehmen," vgl. 38, 24 ff., Num. C. 7. — gerade ihre Spiegel, das Mittel der Welt zu gefallen, darbrachten. Das Aufgeben des Gebrauches der Spiegel liegt auf gleicher Linie mit dem Wachsenlassen des Haares bei den Nasirärn, wodurch dieselben eine thatsächliche Erklärung abgaben, dafs sie für die Zeit, da dies geschah, aus der Welt, in der das Abschneiden des Haares zum geselligen Anstande gehörte, sich zurückziehen, um allein Gott dienen zu können. Also betrachtete die Darbringung der Spiegel schon Abenesra bei Lightfoot 1. S. 643.: *Consuetudo est omnium mulierum inspiciendi unoquoque matutino tempore faciem suam in speculo, ut possint comam componere, sed ecce erant mulieres in Israele, quae serviebant domino, quae emiserunt mundanam hanc voluptatem, et tradiderunt specula sua tanquam oblationes spontaneas; neque enim iis amplius indigebant, sed quotidie veniebant ad ostium tabernaculi ad orandum et audienda verba praecepti.* — Dafs die Darbringung der Spiegel diese Bedeutung hatte, darauf führt uns auch der neue Gebrauch, dem sie von Moses gewidmet wurden. Dieser fügt zu dem negativen Momente das positive zu. Nicht der Welt, sondern Gott soll man sich schmücken, und ihm allein zu gefallen suchen, vgl. 1 Petr. 3, 3. 4.

Dafs auch vornehmere Weiber sich dem Herrn weihten, liegt schon in der Natur der Sache — wo ein solcher Weg einmal eröffnet ist, da wird er von denen höheren Standes verhältnifsmäfsig häufiger betreten, als von denen niederen Standes — und erhellt noch speciell aus der Erwähnung der Spiegel

Die metallenen Spiegel waren, wie schon ihre Darbringung beweist, ein Luxusartikel, und werden als solcher auch von Jesaias in C. 3. aufgeführt.

Jetzt erst, nachdem wir die zweite Erklärung kampffähig gemacht haben, ist es Zeit, dafs wir die beiden Erklärungen ihren Kampf beginnen lassen.

Für den Tod der Tochter Jephtas wird folgendes angeführt. 1. Der Buchstabe des Textes bilde eine unwiderlegliche Instanz, für die leibliche Opferung. Dieser Grund ist es besonders, welcher dieser Erklärung ein so zähes Leben verleiht. Weil man sich gar zu sehr an die äufsere Erscheinung des Opferwesens unter dem A. B. hält, nicht gehörig erkennt, dafs dasselbe schon unter ihm eine durchsichtige Hülle war, dafs es, wie es ursprünglich geistliche Verhältnisse abbildete, so auch wieder geistlichen Verhältnissen den Ausdruck leihen mufste, so meinte man dem Buchstaben des Textes Gewalt anzuthun, wenn man den Gedanken an eine leibliche Opferung aufgab. Das: ein Brandopfer ist ein Brandopfer, kehrt bei allen Vertheidigern der letzteren wieder, und mufs wiederkehren, so lange man nicht von dem ganzen Opferwesen des A. T. die richtige Grundanschauung hat. Die zahlreichen einzelnen Stellen, welche sich für die Anwendung der Opferausdrücke im geistlichen Sinne beibringen lassen, können nur dann rechten Eingang gewinnen, wenn man durch sie zu dieser Grundanschauung hingeführt wird, so dafs sie aus ihrer Vereinzelung und Zufälligkeit erlöst werden. Aufserdem wird man immer wieder auf die Worte Luthers in der Randglosse zurückkommen: „Man will, er habe sie nicht geopfert, aber der Text steht klar da." — Jedenfalls aber wird die Hinweisung auf eine Anzahl dieser Stellen doch dazu dienen, dafs man in der Zuversicht, mit der man sich dieses Argumentes bedient, etwas wankend wird. Wir wollen sie daher hier geben. Hoseas redet von den Stieren der Lippen, welche Israel dem Herrn opfern werde, C. 14, 3. „Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht" — heifst es in Ps. 40, 7—9., „die Ohren durchbohr-

test du mir; du verlangst weder Brandopfer noch Sündopfer, da sprach ich: siehe ich komme; in dem Buche (in der Opferordnung der Bücher Mose's) steht von mir geschrieben. Deinen Willen zu thun, o Gott, gefällt mir und dein Gesetz ist in meinem Inneren." Der Sänger bezeichnet sich selbst, die Hingabe seiner Persönlichkeit, die sich in dem Thun der göttlichen Gebote kund giebt, als das wahre von Gott verlangte Opfer, als den Kern der in der Schale der im Gesetze gebotenen Thieropfer verborgen liegt, die, sobald sie isolirt wird, unnütz ist, und erklärt sich willig, dies Opfer darzubringen. „Die Opfer Gottes — spricht David in Ps. 51, 19. — sind ein geängsteter Geist." — „Lafs dir gefallen, Herr! das willige Opfer meines Mundes," heifst es Ps. 119, 108 *). Aus dem N. T. vgl. man z. B. Röm. 12, 1. 15, 16. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. 16. — Weil die Thieropfer die Darbringung der Personen symbolisirten, diese das eigentliche Opfer waren, so dafs der äufserlich genommen bildliche Abdruck innerlich aufgefafst der eigentliche ist, so wurde gerade mit der Weihung von Personen die Darbringung von Brandopfern verbunden. Dies sehen wir aus 1 Sam. 1, 24. 25. Da der Knabe Samuel von seinen Eltern zu Eli gebracht wurde, schlachteten diese drei Farren als Brandopfer. Das eigentliche Brandopfer war Samuel selbst; die Darbringung der Farren diente nur zur Symbolisirung seiner Weihung. — Einen der merkwürdigsten Belege für den bildlichen Gebrauch der Opferausdrücke, um so wichtiger, da der Verf. des Buches der Richter diese St. wahrscheinlich speciell vor Augen hatte, bietet Gen. 22, 2. dar. Abraham erhält dort in Bezug auf sei-

*) Belege für den geistigen Gebrauch des Opfers sind auch Stellen, wie Jes. 34, 6. und alle übrigen, in welchen nach den Lexicographen, vgl. z. B. *Gesen. thes.* S. 402., זֶבַח Schlachtung bezeichnen soll. Auch durch die Apocryphen zieht sich dieser geistige Gebrauch. „Gottes Gebot halten ist ein reich Opfer" u. s. w. heifst es Sir. 35, 1. 2., und Weish. 3, 6.: „Er prüft sie wie Gold im Ofen und nimmt sie an wie ein völliges Opfer" = ein Brandopfer.

sen Sohn Isaac den Befehl: „bringe ihn dar als Brandopfer." Wären diese Worte äufserlich zu verstehen, so hätte Gott, der schon nach der Lehre des A. T. kein Mensch ist, dafs er lüge, und kein Menschensohn, dafs ihn gereue, nicht nachher die Ausführung verbieten können; was nach seinem eigenen Gesetze gottlos, im Übermaafse gottlos ist, das kann Gott auch versuchungsweise nicht gebieten; v. 12. erklärt, dafs dem Befehle des Herrn nun, da die geistige Opferung vollbracht war, schon Genüge geleistet worden. Daraus ersehen wir, dafs die Versuchung nur in der Zweideutigkeit lag.

Man wendet ein, sollte der Ausdruck bildlich verstanden werden, so müfste dies doch wenigstens mit einem Worte angedeutet seyn. Allein da von den Bekennern der Jehovahreligion nie und nirgends Menschenopfer dargebracht wurden, so fiel jede Zweideutigkeit weg, und jeder Zusatz war unnöthig. Da der Gebrauch der Opferausdrücke im geistigen Sinne durch die ganze Schrift hindurchgeht, und da die Natur der Sache hier für eine geistige Opferung spricht, so hätte der Verf. vielmehr es ausdrücklich bemerklich machen müssen, wenn er wollte, dafs die gebrauchten Ausdrücke von einer leiblichen Opferung verstanden werden sollten.

Man wendet ferner ein, alle Stellen, in denen Opferausdrücke figürlich vorkommen (man könnte ebenso gut auch sagen: eigentlich; denn die Opferhandlung ist eine Allegorie, welche an solchen Stellen gedeutet wird), reden nur von einem geistigen Opfer, nie von einer leiblichen Weihung zum Tempeldienste. Dieser Einwand beruht aber hauptsächlich nur auf der schon besprochenen falschen Ansicht von dem Dienen beim Heiligthum. Von einer geistigen Weihung ist auch hier zunächst nur die Rede; die äufsere Weihung kommt nur in Betracht als ihre damals gebräuchliche Form und Hülle; auch Samuel wird, indem statt seiner, wie bei Isaac (Gen. 22, 13.), ein leibliches Opfer dargebracht wird, als geistiges Opfer betrachtet, und doch kam bei ihm zu der inneren Weihe auch die äufsere.

2. Man beruft sich auf den herben Schmerz des Vaters. Allein zu diesem hatte er auch nach der andern Auffassung Veranlassung genug. Der heiſse Durst des Menschen nach Fortdauer, nach Unvergänglichkeit hatte unter dem A. B. bei mangelnder Klarheit der Aussicht in jenes Leben noch nicht sein rechtes Ziel gefunden. Er suchte Befriedigung in diesem Leben. Daher das übertrieben lebhafte Verlangen, in den Nachkommen fortzuleben, dem zu Liebe der Gesetzgeber selbst eine Ausnahme von den so nachdrücklich eingeschärften Ehegesetzen gestatten, und die daraus erwachsene und schon früher übliche Pflichtehe sanctioniren muſste. Es wird als grausame Lieblosigkeit des überlebenden Bruders gegen den verstorbenen bezeichnet, wenn er sich weigerte, das Seinige zu thun, daſs der Name seines Bruders, sein Gedächtniſs nicht ausgerottet werde aus Israel, vgl. Deut. 25, 5 ff. Erst von der Zukunft erwartet Jesaias in C. 56, 5. Trost für den in der Gegenwart trostlosen Schmerz der Kinderlosen. War nun dies der allgemeine Grund von Jephtas Trostlosigkeit, dessen Hoffnung auf Nachkommenschaft allein auf seiner Tochter beruhte, so muſste dieselbe durch seine speciellen Verhältnisse noch mächtig gesteigert werden. Was der Herr ihm mit der einen Hand freigebig gegeben, das nahm er ihm mit der anderen sogleich alles wieder. Er hat sich aus dem Staube der Niedrigkeit zum Fürsten von Gilead erhoben, ist zu Ehren und Reichthum gelangt; was hilft es ihm? Mit seinem Tode ist alles dahin und so kann er sich schon jetzt nicht darüber freuen. Ihm ist zu Muthe wie Abraham Gen. 15, 2. Hat er doch schon jetzt Niemanden, mit dem er sich freuen kann. Seine Tochter, sein Liebstes auf Erden, ist für ihn wie gestorben. Wie die Kinder, welche man dem Herrn geweiht, als gänzlich den Eltern entzogen betrachtet wurden, zeigt 1 Sam. 2, 20. 21., wo den Eltern Samuels zum Ersatze für ihn andere Kinder von Eli verheiſsen und von Gott gewährt werden *).

*) An interessanten Parallelen für unsere Begebenheit ist die katho-

3. J. D. Michaelis macht geltend, nur wenn Jephtas Tochter dem Tode geweiht worden, erkläre sich ihre Klage über ihre Ehelosigkeit. „Die im Mutterleibe verlobten Nasiräer und alle dem Heiligthum Geschenkten durften heirathen." Daſs dies in Bezug auf Männer wirklich der Fall war, zeigt allerdings das

---

liche Kirche reich. Eine der merkwürdigsten ist der Abschied, den Frau v. Chantal vor ihrem Eintritt ins Kloster von den Ihrigen nimmt, erzählt in der *Vie de St. François de Sales*, von Marsollier t. 2. S. 114 ff. der Ausg. Paris 1821. Es heiſst dort u. a.: *Madame de Chantal, étant arrivée à Dijon, crut devoir se munir du pain des forts contre les assauts que la tendresse et la compassion alloient lui livrer, dans la séparation de ce qu'elle avait de plus cher: elle n'étoit pas de ces personnes dures qui ont étouffé tous les sentiments de la nature. Elle étoit fille, elle étoit mère; elle ressentoit pour un père, qui l'avoit toujours uniquement aimée, tout ce que la plus tendre reconnaissance peut inspirer. Elle avoit pour ses enfants tout l'amour dont le coeur d'une bonne mère est capable. On ne rompt pas de pareils engagements sans se faire une extrême violence; tout se révolte, tout se soulève au fond du cœur. — Le premier objet, qui se présenta à elle en entrant chez le président son père, fut son fils unique tout en larmes, qui se vint jeter à son cou; il la tint longtemps embrassée et fit et dit en cet état tout ce qu'on peut dire et faire de plus capable d'attendrir. Il se coucha au travers de la porte par où elle devoit passer. „Je suis trop foible, lui dit-il, madame, pour vous arrêter; mais au moins sera-t-il dit, que vous aurez passé sur le corps de votre fils unique pour l'abandonner." Un spectacle si touchant l'arrêta, ses larmes, jusques-là retenues, coulèrent en abondance; mais la grâce, plus forte que la nature, l'emporta. Elle passa sur le corps de ce cher enfant, et fut se jeter aux pieds de son père, le supplia de la bénir, et d'avoir soin du fils, qu'elle lui laissoit. — Quelque temps qu'eût eu le président pour se préparer à cette triste séparation, il n'avait encore pu s'y résoudre; il reçut sa fille les larmes aux yeux et le coeur si serré de douleur, qu'il faillit à en mourir. Il embrassa sa fille, et levant au ciel ses yeux tout baignés de larmes: „O mon Dieu, dit-il, quel sacrifice me demandez vous! Mais vous le voulez, je vous l'offre donc, cette chère enfant; recevez-la, et me consolez." Ensuite il la bénit, la releva et l'embrassa; mais il n'eut pas la force de l'accompagner* u. s. w. Auch hier haben wir ein Opfer ohne Blut, Schmerz bei einer Lebenden gerade wie bei einer Todten.

Beispiel Samuels. Es ist aber gewiſs sehr voreilig, wenn man ohne Weiteres auf die Weiber anwendet, was nur von den Männern gilt. Mit ihrem Gelübde war die Ehe unverträglich. Zwar beruft man sich darauf, nirgends sey das Wort Jungfrau bei jenen dienenden Weibern hervorgehoben. Daſs dies nicht geschieht, hat seinen guten Grund, den wir aus Luc. 2, 37. und 1 Tim. 5, 5. kennen lernen. Nicht blos Jungfrauen, auch Wittwen, und zwar, wie es scheint, diese, welche der Welt satt und müde geworden waren, vorzugsweise, widmeten sich dem heiligen Dienste. Deshalb muſste ein allgemeiner Ausdruck gewählt werden. Daſs aber nur Unverheirathete sich dem Dienste des Heiligthums widmen konnten, daher diejenige, welche als Jungfrau dem Dienste des Heiligthums gewidmet wurde, Jungfrau bleiben muſste, liegt in der Natur der Sache. Ein Weib, was unter dem Manne ist (Num. 5, 29., Röm. 7, 2.), kann sich nicht dem ausschlieſslichen Dienste des Herrn weihen; sie würde nehmen müssen um zu geben. Selbst in Bezug auf Religionshandlungen soll nach dem Gesetze das Weib dem Manne unterthan seyn, wie die Verordnungen über die Gelübde zeigen; nur durch die Zustimmung des Mannes wurde ein Gelübde, das die Frau gethan, verbindlich. Was der Apostel in 1 Cor. 7, 34. sagt: „Es ist ein Unterschied zwischen einem Weibe und einer Jungfrau. Welche nicht freit, die sorget was dem Herrn angehört, daſs sie heilig sey, beides am Leibe und am Geiste; die aber freiet, die sorget was der Welt angehört, wie sie dem Manne gefalle *)," das fand hier noch mehr Anwendung, da es sich nicht im Allgemeinen um den Dienst des Herrn handelte, sondern um eine bestimmte Form desselben, die mit der Erfüllung der häuslichen Pflichten unverträg-

*) Die Bemerkungen des Apostels in diesem Cap. über Ehe und Ehelosigkeit gewinnen ein gröſseres Licht, wenn sie in Beziehung auf das Israelitische Institut gesetzt werden, mit dem wir uns eben beschäftigen.

lich war. Erst nach dem Tode ihres Mannes tritt Hannah den heiligen Dienst an, und in 1 Tim. 5, 5. verharrt die Vereinsamte Tag und Nacht in Gebet und Flehen. Wir ersehen aus Matth. 19, 12. (und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Reiches Gottes willen), dafs schon unter dem A. B. in einzelnen Fällen sogar Männer ehelos blieben, um das Werk Gottes eifriger und ungestörter treiben zu können. Was bei den Männern nur freie Entschliefsung war (das: Niemand kann zweien Herren dienen, fand bei ihnen im Allgemeinen nicht Anwendung), das lag bei den Weibern so sehr in der Natur der Sache, dafs es ausnahmslos seyn mufste*). — Waren die Weiber bei dem heil. Zelte ewiger Jungfrauschaft geweiht, so erscheint der Frevel der Söhne Elis in weit grellerem *Lichte*, in dem Lichte, in dem der Verf. ihn ansieht.

So sind also die Gründe für die leibliche Opferung der Tochter Jephtas nicht probehaltig; dagegen spricht für die uneigentliche Auffassung des Gelübdes Folgendes. 1. Die Darbringung von Menschenopfern ist so entschieden dem Geiste und dem Buchstaben der Jehovahreligion entgegen, dafs wir in der ganzen Geschichte kein einziges Beispiel von einem solchen finden, der sich auch nur äufserlich zu Jehovah bekannt und ein solches Opfer dargebracht hätte. Man unterscheide wohl: es handelt sich nicht darum, ob ein Hebräer von Geburt, der sehr füglich ein Heide von Sitten seyn kann, ein Menschenopfer dargebracht habe, was anzunehmen gar keine Schwierigkeit haben würde, sondern ob ein Verehrer Jehovahs, zu dem dieser sich durch das Heil bekannt, das er durch ihn seinem Volke widerfahren lassen, Jehovah ein Menschenopfer darbrachte. Sicher dürfte dies an sich Unwahrscheinliche nur im äufsersten Nothfall angenommen werden.

---

*) Vgl. Abarbanel zu Richt. 11. *Femina, donec viro adhaeret, non potest divino cultui dicari, quoniam mariti ministerio et usui astricta est, pro lege mulierum marito legitime adjunctarum.*

Die Menschenopfer gehören nicht einmal dem Heidenthum überhaupt, sondern nur der schwärzesten Nachtseite des Heidenthums an. Sie kommen nur bei den religiös und sittlich versunkensten Völkern vor. Das edlere heidnische Bewufstseyn empörte sich, unbestochen durch den Schein der Grofsartigkeit, lebhaft dagegen. Cicero *de off.* 3, 25. nennt das Opfer der Iphigenia *tetrum facinus*, und Curtius l. 4. C. 6. §. 23. bezeichnet die Darbringung der Menschenopfer als *sacrum, quod quidem diis minime cordi esse crediderim — sacrilegium verius quam sacrum — dura superstitio.* Bei dem Volke der Offenbarung lehrte, dafs Menschenopfer dem Herrn nicht angenehm seyen, dafs er nur in der Gesinnung die Hingabe des Liebsten verlange, und als Ausdruck dieser Gesinnung die Darbringung der Thieropfer, schon eine der ältesten und heiligsten Traditionen, die von Isaacs Opferung. Im Gesetze werden die Menschenopfer durchgängig als ein fluchwürdiges Verbrechen bezeichnet, das nur in Verbindung mit gänzlichem Abfall von dem wahren Gott begangen werden kann. Nicht Jehovah, sondern nur dem Moloch bringt man Menschenopfer. Der tiefste Abscheu herrscht überall, wo von diesen heidnischen Menschenopfern die Rede ist, vgl. Lev. 18, 21., Deut. 12, 31., 18, 10., 20, 1—5. Als die höchste Spitze aller heidnischen Gräuel werden die Menschenopfer, und namentlich die Kindesopfer bezeichnet, vgl. Deut. 12, 31.: „nicht sollst du also thun Jehovah deinem Gott; denn Alles, was dem Herrn ein Gräuel ist, und was er hasset, haben sie gethan ihren Göttern. Denn selbst ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern." — Diese speciellen Äufserungen des Gesetzes über die Menschenopfer sind nur Ausflufs und Anwendung seiner Grundlehren, mit denen die Menschenopfer im entschiedensten Widerspruch stehen. Schon der Name des Gottes Israel, Jehovah, bezeichnet seine Geistigkeit, und zeugt somit laut, dafs das Opfer des eigenen Herzens das einzige ihm wohlgefällige ist, das durch nichts Äufseres, auch das Liebste nicht ersetzt werden kann. Gott,

der

der nach der Grunddefinition seines Wesens, Ex. 34, 6., barmherzig, gnädig und von grofser Liebe ist, kann nicht verlangen, dafs der Mensch, der sein Bild trägt, dies Bild in sich zerstöre, um sich ihm wohlgefällig zu machen. Das Gesetz stellt alles Menschenleben unter Gottes Obhut, bezeichnet das Menschenblut als schreiend zu Gott gegen denjenigen, der es vergossen.

Der grelle Gegensatz, in welchem das Thun Jephtas, wenn wir an eine leibliche Opferung denken, gegen das Gesetz stehen würde, gewinnt an Bedeutung dadurch, dafs sich die Voraussetzung seiner gänzlichen religiösen Rohheit und seiner Unbekanntschaft mit dem Gesetze aus der ihn betreffenden Erzählung selbst als unbegründet darthun läfst. Dafs Jephtas Deduction gegen die Ammoniter ein wörtlicher Auszug aus dem betr. Abschnitte des Pent. ist, haben wir schon nachgewiesen, vgl. S. 33. Was Jephta in v. 35. zu seiner Tochter spricht: „ich habe geredet mit meinem Munde zum Herrn, und kann nicht zurück," und noch mehr was seine Tochter in v. 36. ihm antwortet: „thue mir, wie aus deinem Munde herausgegangen," steht in wörtlicher Beziehung auf Num. 30, 3.: „wenn ein Mann ein Gelübde gethan dem Herrn — — so soll er sein Wort nicht entweihen; nach allem, das herausgegangen aus seinem Munde, soll er thun," vgl. Deut. 23, 24.: „was aus deinen Lippen hervorgegangen, sollst du halten." Wendet man ein, nichts bürge uns dafür, dafs der Verf. die Worte Jephtas und seiner Tochter genau wiedergegeben, so bleibt doch wenigstens so viel stehen, dafs nach seiner Ansicht Jephta nicht roh in religiöser Hinsicht war, und nur dies ist für unseren Zweck nothwendig.

Gegen die Instanz, die Darbringung von Menschenopfern sey dem Buchstaben und Geist der Jehovahreligion durchaus entgegen, beruft man sich auf das Beispiel Abrahams. Dabei wird aber übersehen, dafs bei ihm der Gedanke seinen Sohn zu opfern, nicht, wie es bei Jephta der Fall seyn würde, aus seinem eigenen Inneren hervorging, sondern dafs er einen bestimmten gött-

lichen Befehl hatte; dafs eine Versuchung, wie sie über ihn verhängt wurde, nur denkbar ist in dem Zustande eines kindlichen, unentwickelten Glaubens, über den das Reich Gottes in seiner späteren Entwickelung hinausgelangt war; dafs eben durch diesen Vorfall festgestellt wurde, in welchem Sinne allein Gott Menschen zum Opfer verlange, wie wir denn in der Geschichte Samuels lesen, 1 Sam. 1, 25.: „Und sie schlachteten den Farren, und den Knaben brachten sie zu Eli;" dafs nach dieser Begebenheit ein Mifsverständnifs, wie das Abrahams, im Falle, dafs ein gleicher Ruf ergangen, sündhaft, ja gottlos gewesen wäre.

2. Wäre die buchstäbliche Auffassung die richtige, so sollte man doch erwarten, dafs in der Erzählung das Ungeheure, der Tod der Tochter durch die Hand des Vaters, auch nur mit einem Worte angedeutet würde. Dies geschieht aber nicht. Es heifst einfach: „und er that ihr nach seinem Gelübde." Dann folgt noch: „und sie erkannte keinen Mann" Mit Recht bemerkt Buddeus: *Quis vero ferret in narratione historica id quod praecipuum esse debebat praeternitti, et poni illud quod jam notum erat, eam fuisse virginem.* Man vergleiche nur die Darstellung in Gen. 21. Wie ist dort bei aller objectiven Haltung der Erzählung gerade das Hauptmoment so rührend und ergreifend hervorgehoben. Wer über eine solche Thatsache zu berichten hat, wie sie nach der buchstäblichen Auffassung hier vorliegen soll, wird nie so schreiben, wie unser Verf. thut, wird es gar nicht vermögen, dies zu thun.

3. Wurde die Tochter Jephtas dem Tode geweiht, so sieht man gar nicht ein, wie der einzige Gegenstand ihrer Klage ihre Ehelosigkeit war, wie auch der Verfasser diesen Umstand als den schwersten und schmerzlichsten noch zu Ende hervorheben kann. Im Angesichte des Todes, und namentlich eines solchen Todes, des Todes, den die Tochter von der Hand des Vaters empfangen soll, wird man, wenn auch nicht allein, doch gewifs vor allem Anderen an den Tod denken. Alles, was man über die Schmach der Ehelosigkeit unter den Hebräern hier bemerkt,

reicht dagegen nicht aus. Es reicht nur gerade so weit, dafs es den Schmerz der Tochter Jephtas nach unserer Auffassung der Thatsachen erklärt. — Einige wollen zur Beseitigung dieses Grundes dem בְּתוּלִים, was nie etwas anderes bedeutet als Jungfrauschaft im physischen Sinne, die Bedeutung Jugend geben, die Tochter Jephtas soll klagen, dafs ihr junges Leben durch den Tod geraubt werde; dieser Versuch verdient aber nur insofern Erwähnung, als er zeigt, wie dieser Grund sich die Anerkennung der Gegner erzwungen hat.

4. Es ist wohl zu beachten, dafs nach dem Gesetze die Weihung der Angehörigen zum Dienste des Herrn in Folge eines Gelübdes geschah, Levit. 27, 2 ff.: „wenn jemand ein aufserordentliches Gelübde thut" u. s. w. So wird auch Jephtas Tochter in Folge eines Gelübdes dem Herrn dargebracht, vgl. v. 30.: „*Und* Jephta that ein Gelübde dem Herrn," v. 39.: „Und er that ihr nach seinem Gelübde, das er gelobt." — Ein solches Gelübde erscheint im Gesetze als eine der stehenden Formen israelitischer Frömmigkeit; von Gelübden dagegen in Bezug auf Menschenopfer wissen wir nichts.

5. Als Nebengrund kann noch Folgendes gelten. ach C. 11, 40. wurde durch diese Begebenheit der Grund zu einer lange fortdauernden Sitte in Israel gelegt: „Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels zu preisen die Tochter Jephtas des Gileaditen vier Tage im Jahre." Wir haben schon S. 82. wahrscheinlich gemacht, dafs diese Feier jährlich bei der Stiftshütte gehalten wurde, wenn ganz Israel sich dort zum Osterfeste versammelte. Ist dies der Fall, so mufs zwischen Gilead und dem übrigen Israel eine enge religiöse Gemeinschaft bestanden haben — auf eine solche führt auch schon, dafs die zunächst Gilead angehörende Begebenheit Veranlassung einer Festfeier für alle Töchter Israels wurde — und es erscheint dann um so unwahrscheinlicher, dafs eine solche Barbarei in Gilead vorgefallen sey. Wir sind dann um so mehr berechtigt, die That des Jephta mit demjenigen zu vergleichen, was wir anderweitig von dem Reli-

gionszustande der Israeliten in jener Zeit wissen. — Stellen wir diese Vergleichung an, so zeigt sich, dafs auch die Angabe, die Töchter Israels versammeln sich jährlich um die Tochter Jephtas zu preisen, unserer Ansicht zur Bestätigung dient. Nur in einem Zeitalter gänzlicher Barbarei, was nach den gegebenen Nachweisungen die Richterperiode nicht war, konnte ein so scheufslicher Vorfall Gegenstand eines nationalen Freuden- und Ehrenfestes werden. Schon die alten Übers. haben dies wohl gefühlt. Deshalb substituiren sie dem preisen das klagen. Man vgl. nur 2 Regg. 3, 27., wo ein grofser Zorn des Herrn über Israel ergeht, weil es die indirecte Veranlassung geworden, dafs der König von Moab in der Verzweiflung seinen Sohn als Brandopfer dargebracht hatte.

Ist unsere Ansicht von dieser Begebenheit die richtige, wie wir dies sehr zuversichtlich glauben behaupten zu dürfen, so liefert gerade sie einen recht schlagenden Beweis für das Vorhandenseyn einer lebendigen und tief innerlichen Frömmigkeit in der Richterperiode. Man achte aufser auf das Betragen Jephtas und seiner Tochter auch auf die Anerkennung, welche dasselbe in ganz Israel findet, dann auch auf die Spur von dem Vorhandenseyn und der entschieden religiösen Tendenz des Institutes der heiligen Weiber, welche wir hier vorfinden.

Unsere Untersuchung ist zu Ende. Wir glauben nicht, dafs man mit gutem Gewissen noch ferner sagen kann, die Abhandlung von De Wette stehe noch immer unwiderlegt da.

Aussagen des Pent. über seinen Verfasser.

Die Stellen der vier ersten Bücher, in denen Moses die schriftliche Aufzeichnung einzelner Stücke beigelegt wird, sind schon in Th. 2. S. 467 ff. zusammengestellt worden. Ihre rechte Bedeutung erhalten sie erst in Verbindung mit der Nachweisung des innigen Zusammenhanges, welcher alle Theile des Pent. verbindet. Wird dieser erkannt, so zeigt sich, dafs, was zunächst vom Theile, zugleich auch vom Ganzen gilt, und das um so mehr, da wir dann auch berechtigt sind, die Aussagen des Deuteronomiums mit hinzunehmend, alle Zeugnisse des Pent. über seinen Verf. zu einem Ganzen zu verbinden, wie es mit dem Partiellen gemeint sey, dafs es auf die Aufzeichnung des Einzelnen nicht als solchen, sondern als Bestandtheil eines gröfseren Ganzen sich beziehe, aus dem Generellen zu bestimmen.

Vater bemerkt S. 557. in Bezug auf den Befehl Einzelnes niederzuschreiben: „Es könnte sogar eben in der Auszeichnung eines solchen Befehles vielleicht die Meinung des Ref. durchscheinen, dafs Moses nicht überall und gewöhnlich an Ort und Stelle etwas schriftlich aufgezeichnet habe.“ Man mufs sich aber wundern, dafs auch Bleek, St. u. Crit. 1831 S. 511., diese Behauptung, die so deutlich als Ausflucht sich kund giebt, die so wenig zu Bleeks eigener Ansicht paſst, da er ja selbst die Abfassung einer sehr bedeutenden Anzahl von Stücken durch Moses annimmt, bei denen nichts der Art gesagt wird, wieder-

holen konnte. Ist der Schluſs hier begründet, warum macht man ihn denn nicht auch bei den Propheten? Wer dächte bei diesen wohl daran, aus St., wie Jes. 30, 8., Jerem. 30, 2, Ez. 43, 11., Hab. 2, 2. etwas zum Nachtheil der schriftlichen Aufzeichnung der übrigen Stücke zu schlieſsen? Diese St. liegen mit den betr. des Pent. ganz auf gleicher Linie. Bei beiden weist der Befehl zur schriftlichen Aufzeichnung hin auf die Wichtigkeit des Gegenstandes, auf seine Bedeutung für die Nachwelt, wobei die Voraussetzung zu Grunde liegt, daſs für diese die schriftliche Aufzeichnung das einzige Mittel sicherer Überlieferung ist. Wie sollte nicht vielmehr, was hier zunächst von dem Einzelnen ausgesagt wird, zugleich indirect auf alles Gleichartige gehen? Ist es ja doch nur individuelle Anwendung einer allgemeinen Maxime!

Unter den Stellen der ersten Bücher ist eine, welche uns durch sich selbst, ohne daſs wir sie in Verbindung mit andern Thatsachen zu setzen, oder das in ihr enthaltene Besondere als Grundlage zu allgemeinen Schlüssen zu benutzen brauchen, auf die Abfassung eines gröſseren Ganzen durch Moses hinführt. Es heiſst Ex. 17, 14.: „Und der Herr sprach zu Moses: schreibe dir dieses zum Gedächtniſs in das Buch, בַּסֵּפֶר, und lege es in die Ohren Josuas, daſs ich das Gedächtniſs Amaleks vertilgen werde unter dem Himmel weg." Mit Num. 33, 2. hat diese St. das gemeinsam, daſs sie zeigt, wie Moses nicht etwa blos bei den Gesetzen die Nothwendigkeit der schriftlichen Aufzeichnung als Stütze der mündlichen Tradition erkannte. Ihr eigenthümlich aber ist die in dem Artikel liegende Hindeutung auf ein gröſseres Ganze, dem das Einzelne einverleibt werden soll, sey es nun — worüber die St. nichts entscheidet, und was aus andern Gründen entschieden werden muſs — daſs dies gröſsere Ganze schon damals begonnen war, die Eintragung darin sofort geschehen sollte (so J. D. Michaelis, Rosenm. u. A.), oder daſs das Ganze zu seiner Zeit abzufassen, der Ausspruch des Herrn zu seiner Zeit darin einzutragen war. Es läſst sich von

vorn herein denken, dafs man gesucht haben wird, sich von dieser lästigen Stelle zu befreien. Wirklich behaupten auch Vater S. 558. und Bleek S. 511., das בַּסֵּפֶר bedeute hier gar nichts anderes, als wenn בְּסֵפֶר stände, wie man auch mit blofser Änderung der Punctation dafür setzen könne. Allein über eine so leichtfertige Beseitigung des Art. sind wir jetzt hinaus; dafs man wohl zwischen einem Buche und dem Buche zu unterscheiden wufste, zeigen St., wie Jerem. 30, 2.: „schreibe dir alle Worte, die ich zu dir geredet, auf ein Buch," אֶל־סֵפֶר, Jer. 36, 2., Jes. 30, 8., Deut. 31, 24. Und dann, gesetzt auch es sey erlaubt, dem Art. seine Bedeutung zu nehmen, oder auch ihn durch Änderung der Lesart ohne weiteres äufserlich zu beseitigen, in diesem Zusammenhange kann nur von dem Buche die Rede seyn, nicht von einem Buche, so dafs wir nothwendig das בספר, wenn es uns unpunctirt überliefert wäre, בְּסֵפֶר punctiren müfsten. Allerdings bezeichnet das סֵפֶר nicht an und für sich ein gröfseres Buch, jeder Aufsatz kann diesen Namen führen, vgl. Th. 2. S. 488. Aber, dafs Moses eine besondere Schrift abgefafst habe, welche nichts weiter enthielt als die Worte: „ich werde das Gedächtnifs Amaleks vertilgen unter dem Himmel weg," auf die sich allein, nicht zugleich auf die Geschichte des Kampfes gegen die Amalekiter, der Befehl zur Aufzeichnung bezieht, ist völlig undenkbar. — So bliebe also den Gegnern nichts weiter übrig, als dem Artikel zwar wieder sein Recht angedeihen zu lassen, zugleich aber zu behaupten, das bestimmte Buch sei eine Denkschrift über den Vorfall mit den Amalekitern, in welche noch die Weissagung über ihren Untergang eingetragen werden solle. Allein auch diese Aushülfe erscheint als unzulässig. Von einer Monographie über den Vorgang mit den Amalekitern ist im Vorigen mit keinem Worte die Rede gewesen. Wie könnte sich also der Verf. hier ohne weiteres auf eine solche beziehen? Da von einem bestimmten Buche im Vorhergehenden nicht ausdrücklich geredet worden, so kann das Buch natürlicherweise nur das seyn, an das jeder Leser so-

gleich dachte, nach dem Zusammenhange, in dem die Erwähnung des Buches vorkommt, denken konnte. Denn der Artikel steht, „wenn nur von Einzelnen einer Gattung die Rede ist, aber von solchen, die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind," Ewald S. 567. Wer möchte aber wohl behaupten, dafs dies die angebliche Monographie über Amalek sey, deren Existenz doch wahrlich keine sich so von selbst verstehende war, dafs jeder ohne weiteres an sie gedacht hätte? Wer könnte an etwas anderes denken, als an dasjenige Buch, in welches nach dem Bewufstseyn jedes Israeliten dieser Ausspruch des Herrn recht eigentlich gehörte, das Buch der Offenbarungen des Herrn, in dem jeder, welcher das בספר las, ihn wirklich vorfand, während von einer Monographie über die Amalekiter ihm niemand Kunde gab. Wir brauchen es wohl nicht mehr geltend zu machen, wie unwahrscheinlich die Existenz einer solchen Monographie ist, nicht darauf hinzuweisen, wie Moses gewifs viel eher als solche Monographien eine zusammenhängende Darstellung der Führungen des Volkes Gottes schrieb. — Bliebe aber noch irgend ein Zweifel übrig, wie das בספר aufzufassen, ob bestimmt oder unbestimmt, und auf welches Buch es im ersteren Falle zu beziehen, — was wir läugnen müssen, — so würde doch derselbe durch die Vergleichung der St. im Deuter. beseitigt werden, die sich eng an die unsrige anschliefsen. So unbefangen wird doch jeder wohl seyn, zuzugestehen, dafs *caeteris paribus* diejenige Auslegung der St. des Exodus den Vorzug verdient, welche dieselbe mit den Aussprüchen des Deuteron. in Einklang bringt. — Noch bemerken wir, dafs diese St. allein schon hinreicht, die Nichtigkeit des Schlusses aus der speciellen Erwähnung des Aufzeichnens auf die Seltenheit desselben und auf den monographischen Character der Aufzeichnungen zu erweisen *).

*) Eine zweite St., welche sich auf die Abfassung eines gröfseren

Wenden wir uns nun zum Deuter., und zwar zuerst zu den Hauptstellen desselben in C. 31. Es heifst dort v. 9—11.: „Und Moses schrieb*) dieses Gesetz und gab es den Priestern, den

Ganzen durch Moses beziehen soll, glaubt Hävernick, Einl. 1, 2. S. 159., in Ex. 24, 4. 7. entdeckt zu haben. Er meint, das dort erwähnte Bundes-Buch sey der Pentateuch, so weit er damals abgefafst seyn konnte. Allein eine genauere Untersuchung weist diese Ansicht zurück und bestätigt die schon Th. 2. S. 468. aufgestellte, dafs der Inhalt der Schrift aus Ex. C. 20, 2—14. und C. 21—23. bestand, dafs es die תורה im Kleinen enthielt, mit deren weiterer Ausführung sich die folgende Gesetzgebung beschäftigt. Das Bundes-Buch konnte nur Gesetze enthalten. Dies erhellt 1. aus v. 7.: „Und er nahm das Bundes-Buch und las es dem Volke vor (man beachte wohl: es heifst nicht, er habe daraus vorgelesen), und sie sprachen: alles, was der Herr geredet, wollen wir thun und hören." Hiernach enthielt das Bundes-Buch nur Reden des Herrn, nur solches, was Object des Gehorsams war. Gerade so wie hier nach Vorlesung des Bundes-Buches äufsert sich das Volk in v. 3. nach dem mündlichen Vortrage „aller Worte des Herrn und aller Rechte:" „und es antwortete das Volk mit einer Stimme: alle Worte, welche der Herr geredet, wollen wir thun." 2. Dasselbe erhellt auch aus v. 8., wo der Bund als geschlossen „über alle diese Worte," die im Bundes-Buche enthaltenen, bezeichnet wird. Darnach konnte das Bundes-Buch nichts weiter enthalten, als das von Israel, falls der Bund bestehen sollte, zu leistende, vgl. 34, 27. Das Bundes-Buch ist nach der in d. Verse enthaltenen Erklärung nicht das Buch, welches alles umfafst, was sich auf den Bund des Herrn mit Israel bezieht, sondern das Buch, welches die Bundespflichten enthält. — Diese Gründe sind so entscheidend, dafs es kaum noch nothwendig seyn wird, darauf hinzuweisen, wie diese Ansicht das offenbar Zusammengehörige auseinanderreifst — was Moses mündlich vorgetragen, das schreibt er, und was er geschrieben, das Buch des Bundes, worin das Vorgetragene feierlich und förmlich protocollirt worden, liest er vor — wie unwahrscheinlich es ist, dafs Moses bei jener Gelegenheit dem Volke die ganze Genesis, die Geschichte der Befreiung aus Ägypten und des Zuges bis zum Sinai vorgelesen habe, u. s. w. u. s. w.

*) In Bezug auf das וַיִּכְתֹּב bemerkt Mark, *comm. in Pent. p.* 727. richtig: *haec scriptio indefinite intelligenda tanquam successive facta potius, quam eodem tempore, coll. Ex.* 24, 4. 7., *Num.* 33, 2. *Ut hoc tantum velit textus, Mosen legem suam quoque scripsisse, non determinato uno aliquo tempore, quo id contigerit.* Das: und Moses schrieb u. s. w. ist s. v. a.: und Moses gab das Gesetz, das er geschrieben.

Stämme Levi, welche die Bundeslade des Herrn tragen, und allen Ältesten Israels. Und Moses befahl ihnen und sprach: alle 7 Jahre bei der Zusammenkunft im Erlafsjahre, am Laubhüttenfeste, wenn ganz Israel kommt zu erscheinen vor dem Herrn deinem Gotte an dem Orte, welchen er erwählen wird, sollst du verlesen dieses Gesetz vor ganz Israel." Dann v. 24—26.: „Und es geschah, nachdem Moses vollendet hatte aufzuschreiben die Worte dieses Gesetzes auf ein Buch, bis zu Ende, so befahl Moses den Leviten, welche die Bundeslade des Herrn tragen und sprach: nehmet dieses Gesetzbuch und leget es zur Seite der Bundeslade des Herrn eures Gottes, damit es dort wider dich sey zum Zeugen."

Die Vertheidiger der Ächtheit des Pent. erblicken in diesen St. ein ausdrückliches Zeugnifs für die Abfassung des Ganzen durch Moses. Die Gegner bieten alles auf, ihnen dies Zeugnifs zu entreifsen. Wir wollen uns zuerst mit den Einwendungen von Bleek beschäftigen, weil diese die scheinbarsten sind, und dann auch noch die von Vater berücksichtigen.

Bleek bemerkt 1. In v. 24. sey erst von der Vollendung des Aufschreibens des Buches die Rede, welches Moses nach v. 9. schon den Priestern und Leviten übergeben hatte. Diese Unklarheit lasse eher an einen entfernt stehenden Verf. denken, als an den Haupttheilnehmer der Begebenheiten selbst. Allein eine solche, nicht etwa Unklarheit, sondern grenzenlose Gedankenlosigkeit darf gewifs Niemanden zur Last gelegt werden, aufser wenn sich gar kein denkbarer Ausweg findet, um einem so crassen Widerspruche zu entgehen. Etwas gesunden Menschenverstand müssen wir doch demjenigen, der die Person des Moses angenommen haben soll, wohl zutrauen. Das Gegentheil wäre die ärgste Beschimpfung für diejenigen, welche ihn noch fortwährend, nachdem alle Künste aufgeboten sind, ihn zu entlarven, für Moses halten. Die einfache Lösung ist folgende. v. 9—11. und v. 24—26. handeln von einer verschiedenen Übergabe. Nach v. 9 ff. wurde das Gesetzbuch den Priestern und

allen Ältesten des Volkes übergeben, und zwar in öffentlicher und feierlicher Versammlung des ganzen Volkes. Denn es heifst im v. 1.: „und Moses ging und redete diese Worte vor dem ganzen Israel," in v. 7.: „und Moses rief Josua und sprach zu ihm vor den Augen von ganz Israel," und da gar keine Änderung des Schauplatzes und des Auditoriums angezeigt, die Anwesenheit der Ältesten ausdrücklich erwähnt wird, so mufs die Handlung v. 9—13. ebenfalls vor den Augen des ganzen Israel vorgegangen seyn *). Diese erste Übergabe hatte einen symbolischen Character. Sie wies darauf hin, dafs das kirchliche und das bürgerliche Regiment nach den Vorschriften des Gesetzbuches geregelt werden sollte, bezeichnete dasselbe als die Grundlage des ganzen kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens, als das theure Vermächtnifs des Gesetzgebers, welches den Ersatz bilden sollte für seine nunmehr aufhörende persönliche Wirksamkeit. Nach der Übergabe, die blos einen repräsentativen Character hatte, nahm Moses das Buch zurück, und schrieb hinein, was noch zu schreiben war **). Vgl. dass: „und es geschah, da Moses vollendet hatte zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zu ihrem Ende," mit dem blofsen: „und Moses schrieb dieses Gesetz" in v. 9. Dann erfolgte die zweite Übergabe, deren Verschiedenheit von der ersten schon daraus hervorgeht, dafs bei ihr die Ältesten des Volkes nicht zugegen waren, viel weniger das ganze Volk, vgl. v. 28. Diese Übergabe hatte ihren Zweck in sich selbst; das Gesetzbuch kam nicht wieder in die Hände Mose's, der nunmehr, wie der Verf. ausdrücklich bemerkt, alles vollständig geschrieben hatte, was er schreiben wollte. Erst bei dieser zweiten Übergabe steht das: „nehmet dieses Buch und leget es zur Seite der Bundeslade," während bei der ersten das blofse: „und er gab es" ***). —

*) C. 29, 1.: „und Moses berief das ganze Israel und sprach zu ihnen" — 31, 13. bilden eine grofse Handlung.

**) Zuerst den Abschnitt C. 29, 1 — 31, 13., dann 31, 14—23.

***) Es ist wohl nicht zufällig, dafs in v. 9. die Priester, die Söhne

Vorgestellt mufs sich der Verf., wer er auch sey, gewifs den Hergang auf diese Weise haben, und was könnte man wohl irgend mit Fug gegen diesen so natürlichen Hergang einwenden?

2. Das Buch, von dessen Schreibung, Vollendung und Übergabe zur Aufbewahrung hier die Rede sey, könne die Nachricht von dieser Übergabe selbst u. s. w. nicht wohl schon enthalten haben. Moses hätte sonst dies alles anticipirt, eine Annahme, zu der sich kein besonnener Forscher verstehen werde. Ebenso gut könne man auch die Erzählung von Moses Tode ihm beilegen. So erscheinen also die Angaben in C. 31. nicht mehr als eigene Zeugnisse des Werkes selbst und seines Verfassers über seine Abfassung, sondern vielmehr als Zeugnisse einer fremden, wir wissen nicht welcher Hand, noch aus welchem Zeitalter. (S. 547.) — Wir machen zuerst darauf aufmerksam, dafs mit dieser Ansicht die Annahme eines Betruges unzertrennlich verbunden ist. Denn der Verf. des Deuter. soll als von Moses geschrieben bezeichnet haben, was er selbst geschrieben hätte. Irrthum ist hier nicht denkbar. Der einzige Weg, der Annahme eines Betruges zu entgehen, wäre die Hypothese, dafs mit C. 31, 9 ff. ein anderer Verf. auftrete, der *bona fide* angenommen, dafs das Vorhergehende von Moses. Mit der Geflissentlichkeit aber, womit der Betrüger sein Machwerk (das Deuteronomium macht doch wahrlich nicht den Eindruck eines solchen!) dem Moses unterschieben würde, vertrüge sich schlecht die Sorglosigkeit, mit der er das, was als seine Zuthat gelten sollte, oder wenig-

---

Levi's, genannt werden, in v. 25. die Leviten. Unter den letzteren sind freilich die Priester mitbegriffen, Mark z. d. St.: *his deinde quoque praecipitur convocatio omnium seniorum et praefectorum, absque ulla sacerdotum mentione*, v. 28. Allein bei jenem ersten symbolischen Acte kamen vorzugsweise nur die Priester in Betracht, dagegen ging die zweite Übergabe den ganzen Levitenstand an. Nicht von Priestern, sondern von gemeinen Leviten wurde mit der Bundeslade (das Tragen derselben wird in v. 9. den Priestern nur in so weit beigelegt, als die Leviten es in ihrem Dienste und unter ihrer Aufsicht thaten, vgl. Num. 4, 4.) auch das Gesetzbuch getragen.

stens überhaupt als Anhang von fremder Hand (denn dafs er die Absicht gehabt habe, auch den Schlufs, die Nachricht von Mose's Tode u. s. w., als Mosaisch geltend zu machen, wird doch Niemand behaupten wollen) an das angeblich Mosaische anknüpfte. Ein Betrüger würde gewifs, von seinem bösen Gewissen getrieben, die Stelle, wo Mosaisches und Nichtmosaisches sich scheidet, so stark als möglich markirt haben. — Der ganze Einwand verschwindet aber bei näherer Betrachtung. Der Grund gegen die Mosaische Abfassung von v. 9—13. ist schon durch das Vorhergehende beseitigt worden. Hier wurde nicht anticipirt, sondern wirklich schon Geschehenes berichtet. Mit v. 24 ff beginnt der Anhang von fremder Hand. Dafs die Arbeit Mose's nun aufhört und seine Arbeit beginnt, darauf macht der Fortsetzer so deutlich als es nöthig war, wenn er ein gutes Gewissen hatte, und daher, selbst arglos, nicht auf argwöhnische Leser rechnen durfte, aufmerksam durch das: „als Moses vollendet hatte," und: „bis zu ihrem Ende," עַד תֻּמָּם. Darin liegt 1. dafs Moses alles Vorhergehende bis zu diesem Verse schrieb, und 2. dafs er von nun an nichts weiter schrieb, was sich auch schon deshalb von selbst versteht, weil er nun das Gesetzbuch ganz aus den Händen gab. Den Schlufs der eigenhändigen Arbeit des Moses bildeten somit die Worte in v. 23.: „Und Moses befahl Josua, dem Sohne Nuns, und sprach: sey muthig und sey stark; denn du wirst die Kinder Israel führen in das Land, das ich ihnen geschworen, und ich werde mit dir seyn." Dafs dieser Schlufs ein höchst passender und würdiger ist, wird Niemand läugnen können. Es erhellt auch schon daraus, dafs das Buch Josua C. 1, 6. mit derselben ermahnenden Verheifsung Gottes: „sey muthig und sey stark," beginnt, mit der hier geschlossen wird. — Das Lied in C. 32. war zwar schon von Moses niedergeschrieben, vgl. C. 31, 22., ebenso wahrscheinlich auch der Segen über die Stämme, aber in die Thorah konnten beide nicht eher aufgenommen werden, bis sie dem Volke vorgetragen worden. — Der Fortsetzer gab nun zuerst

die Nachricht von der Vollendung und Übergabe des Gesetzbuches, dann die Einfassung zu dem Liede und dem Segen, und endlich die Nachricht über den Tod des Moses. Seine Verschiedenheit von dem eigentlichen Verfasser offenbart sich u. a. in dem אִישׁ הָאֱלֹהִים in C. 33, 1., was in dem eigentlichen Buche nie von Moses vorkommt, in dem עֶבֶד־יְהוָה in C. 34, 5., und vor allem in den Worten v. 10.: „und es erhob sich nicht ein Prophet ferner in Israel, wie Moses." Eine solche vergleichende Beziehung auf die spätere Zeit findet sich sonst nicht im ganzen Pent. — So haben wir also ein doppeltes Zeugniſs für die Abfassung des Pent. durch Moses, das des Verfassers und das des Fortsetzers.

Wenden wir uns jetzt zu den Einwendungen von Vater, wobei wir Behauptungen wie die S. 562., nicht ohne Schein sey C. 31, 19. gegen die gewöhnliche Vorstellung gebraucht worden, als Grund, daſs hier nicht von einer gröſseren Gesetzsammlung gesprochen seyn könne, da das Gesetz ja auswendig gelernt werden solle, als auf offenbarem Miſsverständnisse beruhend — der Vers bezieht sich nicht auf das Gesetzbuch, sondern auf das Lied — mit Stillschweigen übergehen.

1. Das 31ste Cap. zerfalle in eine Reihe lose an einander gereihter Fragmente, v. 1—8., v. 9—13., v. 14—23. und v. 24 ff. Unter diesen Umständen, da die fragmentarische Beschaffenheit des Pent. sich bis in dies Cap. hineinerstrecke, was nicht von einem Verf. *una serie* niedergeschrieben seyn könne, sey an ein Zeugniſs für die Mosaische Abfassung des ganzen Pent. gar nicht zu denken (vgl. S. 402.). Allein der Abschnitt C. 31, v. 1—23., so wie er sich eng an das vorhergehende anschlieſst, — vgl. p. 155.; in Bezug auf das: „und Moses ging und redete diese Worte," bemerkt Mark, *comment. in partes praec. Pent. p.* 717. richtig: *ivit hic non dicit localem motum aliquem, sed mentis linguaeque progressum ulteriorem in loquela, ut idem sit cum adv. porro, ultra, amplius* — so bildet er in sich eine geordnete, regelmäſsig fortschreitende Erzählung, deren

Gang Mark also entwickelt: *Quae post hunc foederalem sermonem Mosis sequitur narratio C. 31. est spectans I. ad Mosen, qui agit hic* 1. *cum populo, v.* 1—6., 2. *cum Josua, v.* 7. 8. 3. *cum populi praefectis sacris et civilibus, v.* 9—13. *II. ad Jehovam, qui* 1. *Mosen cum Josua ad se vocat, v.* 14., 2. *iisque se manifestat, tum ad visum, v.* 15., *tum ad auditum, v.* 16—23.

2. Unter dem Gesetzbuche könne jedenfalls nur das Deuteron. verstanden werden; denn die übrigen Bücher seyen von andern Verfassern. Auch das Deuter. aber zerfalle wieder in mehrere Theile. So könne man also nur an einen einzelnen Theil des Deut. denken. S. 563. — Vater hat in dieser Beziehung schon etwas eingelenkt, indem er doch anerkennt, dafs unter dem Gesetzbuche eine gröfsere Sammlung zu verstehen ist, während vor ihm Nachtigal (vgl. dag. Eckermann, Beitr. 5. S. 44.) so weit ging zu behaupten, unter dem Gesetzbuche sey der Decalog zu verstehen! Noch weiter geht Bleek in seinen Zugeständnissen. Er bemerkt S. 515., unter dem Gesetzbuche könne nur eine gröfsere Schrift gemeint seyn, welche die göttlichen Gesetze mit den göttlichen Drohungen enthielt, also die ganze vorhergehende deuteronomische Gesetzgebung. — Soviel ist gewifs, lassen sich nicht entscheidende Gründe für das Gegentheil beibringen, so mufs unter dem Gesetzbuche der ganze Pentateuch verstanden werden. Denn, so weit wir in die Geschichte aufsteigen können, finden wir die fünf Bücher als ein Ganzes vor, dessen einzelne Bestandtheile vollkommen gleiche Dignität haben. Dafs je das Deuteronomium allein, oder gar ein einzelner Theil desselben als das heilige Buch der Nation gegolten habe, davon findet sich nicht die geringste Spur. Solche Gründe sind nun aber nicht vorhanden. Denn der Beweis aus der angeblichen fragmentarischen Beschaffenheit verwandelt sich bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil. Ginge es auch sonst an, unter dem Gesetzbuche blos das Deut. oder einen einzelnen Theil desselben zu verstehen, so würde dies doch des-

halb unzulässig seyn, weil alle Theile des Pent. aufs innigste mit einander verbunden sind, das Deuteronomium das Vorhandenseyn der übrigen Bücher voraussetzt, das Gesetzbuch in v. 9 ff. identisch seyn muſs mit dem Gesetzbuch in v. 24 ff., die Niederlegung des Gesetzbuches zur Seite der Bundeslade an der letzteren Stelle sich unmöglich auf einen einzelnen Theil der Urkunde der göttlichen Offenbarung, mit Ausschluſs der übrigen bereits vorhandenen, beziehen kann. — Aufserdem hat man noch geltend gemacht, der Umfang des Pent. sey viel zu groſs, als daſs er während der Feier des Laubhüttenfestes vollständig hätte vorgelesen werden können. Man könne daher in v. 9 ff. nur an das Deut. denken, und ebenso auch in v. 24 ff., da es unzulässig sey, die Verschiedenheit des Gesetzbuches an der einen und an der anderen Stelle anzunehmen. Allein dieser Schwierigkeit begegnet man auf weit leichtere Weise durch die Annahme, daſs unter dem vorzulesenden Gesetzbuche zwar der ganze Pent. verstanden wird, es aber der Einsicht der geistlichen Obern überlassen blieb, diejenigen Abschnitte zu bestimmen, welche als der Kern der ganzen Gesetzgebung, als das Gesetzbuch im Kleinen vorgelesen werden sollten, wo es denn freilich in der Natur der Sache lag, daſs die meisten Stücke aus dem Deut. gewählt wurden. In dieser Quintessenz des Gesetzbuches wurde dem Volke gewissermaaſsen das Ganze mitgetheilt; vgl. das *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται*, Matth. 22, 40. Einen einzelnen Auszug der Art theilt uns die Mischnah mit, Sota 7, 8., vgl. Hottinger *de solenni legis praelectione* zu Deut. 31, 10 ff. Marb. 1717 S. 7. — An eine Beschränkung auf das Deuteron. hat man unter den Juden nie gedacht. Nach den Büchern Esra und Nehemia wird am Laubhüttenfest das Gesetz vorgelesen, und daſs bei ihnen auf diese Weise das ganze Gesetz bezeichnet werde, nicht das Deut. allein, liegt am Tage. *Loci Neh. inspectio non otiosa* — bemerkt Gousset, *lex. p.* 347. — *manifestat eum loqui de toto Mosis volumine. Nam C.* 8, 1. 2. *proponit absolute librum le-*

legis, legem. In Esdra quoque 7, 6. תורה *est tota lex Mosis. Item Esr.* 3, 2. *Nam holocausti statuta sunt in Lev.* 1., *non in Deut.* Josephus, *Arch. IV. c.* 8. §. 12., läfst Moses sagen: συνελθόντος δὲ τοῦ πλήθους εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν ἐπὶ ταῖς θυσίαις δι' ἐτῶν ἑπτὰ, τῆς σκηνοπηγίας ἑορτῆς ἐνστάσης, ὁ ἀρχιερεὺς, ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ σταθεὶς, ἐφ' οὗ γένοιτο ἐξακουστος, ἀναγινωσκέτω τοὺς νόμους πᾶσιν.

Die Verordnung, dafs das Gesetzbuch dem Volke alle 7 Jahre vorgelesen werden solle, ist natürlich den Gegnern sehr lästig. Gegen sie richtet daher Vater noch besonders seine Waffen. Er bemerkt gegen sie 1. es stehe nicht einmal ausdrücklich, ob nur einmal in dem nächsten 7ten Jahre, oder alle 7 Jahre. Es ist aber doch sonderbar, dafs das Volk über diesen Punct nie in Zweifel gewesen ist. Sehen wir, dadurch aufmerksam gemacht, näher zu, so fallen uns gleich in v. 13. die Worte ins Auge: „und eure Kinder, welche nicht wissen, die sollen hören (das alle 7 Jahre am Laubhüttenfest vorzulesende Gesetz) und lernen, dafs sie den Herrn fürchten alle Tage, die ihr lebet in dem Lande, dahin ihr ziehet es einzunehmen." Das Gegentheil der Behauptung von Vater liegt aber auch schon in dem מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים selbst. Dies kann gar nicht heifsen: wenn von nun an 7 Jahre verflossen sind, sondern nur: von 7 zu 7 Jahren. Aufserdem müfste der *terminus a quo* bestimmt und ausdrücklich bezeichnet werden. Überall, wo das מִקֵּץ so steht wie hier, bezieht es sich auf eine regelmäfsig zu wiederholende Handlung. So z. B. Deut. 15, 1. um so wichtiger, da der Verf. sich gerade auf diese St. hier zurückbezieht: מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים selbst du Schemittah machen; C. 14, 28.: מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים, *a fine trium annorum = tertio quoque anno*, vgl. das: Jahr für Jahr שָׁנָה שָׁנָה in v. 22.; Jerem. 34, 14. u. s. w. — Nur in der Geschichtserzählung, wo der *term. a quo* von selbst feststeht, bezieht sich das מִקֵּץ auch auf einmalige Handlungen, vgl. z. B. Gen. 8, 6. 41, 1. — 2. Nirgends werde eine solche Vorlesung erwähnt, aufser Neh. 8, 18., eben bei einer grofsen

Exod. 21, 18 ff. — Bleek l. c. p. 513. gestellt zu, offenbar sey hier nicht das einzelne Königsgesetz gemeint, sondern ein ganzer Complexus von gesetzlichen Vorschriften, ein gröfseres Gesetzbuch; und nach dem Zusammenhange, in der von Moses gehaltenen Rede, sey es ohne Zweifel so gemeint, dafs dieses ganze Gesetzbuch sammt dem Königsgesetze selbst von Moses ausgegangen sey. Er erhebt dann aber die Schwierigkeit, es werde hier das Bestehen des Gesetzbuches, welches die Priester im Originale zur Verwahrung hätten, vorausgesetzt. So habe Moses nicht reden können zu einer Zeit, da das Gesetzbuch noch nicht abgeschlossen und den Priestern übergeben sey. Durch diese Unklarheit verrathe sich der Verf., welcher die Person Mosis annehme, als ein anderer. Allein diese Schwierigkeit, wie sich dergleichen in Menge gegen jedes geschichtliche Zeugnifs aufwerfen lassen, wenn man einmal den Standpunct eines unpartheiischen Richters gegen den eines Advocaten vertauschen will, schwindet durch die Bemerkung, dafs das Niederschreiben des Gesetzes und die Übergabe an die Leviten gewifs nicht etwas war, wodurch das Volk überrascht wurde. Stand es Moses schon im Anfang der Führung seines Amtes klar vor Augen, dafs es eine der Hauptobliegenheiten desselben sey, einen Codex der göttlichen Offenbarungen zu verfassen, vgl. Exod. 17, 14., wie sollte er dann nicht das Volk mit diesem Theile seines Berufes bekannt gemacht, es auf den Empfang des Gesetzbuches vorbereitet haben? Und dafs das zur Zeit, als er den Inhalt von Deut. 17. dem Volke vortrug, gewifs schon beinahe vollendete den Levitischen Priestern zur Aufbewahrung übergeben werden würde, verstand sich bei der ganzen Stellung, welche das Priesterthum einnahm, von selbst, und war noch dazu in dem unmittelbar vorhergehenden so gut wie ausdrücklich gesagt. Denn wenn die Kenntnifs des Gesetzes bei den Priestern gesucht werden sollte, wie sollten sie denn nicht auch die Hauptdepositäre des Gesetzbuches, der einzigen authentischen Quelle des Gesetzes

seyn? So konnte also jeder, wenn er von dem Gesetze hörte, das der König von den Priestern nehmen sollte, an das nächstens abzuschliefsende und den Levitischen Priestern zu übergebende Gesetzbuch denken.

Jetzt sind noch die Stellen übrig Deut. 28, 58.: „wenn du nicht halten wirst alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben stehen in diesem Buche." V. 61.: „alle Krankheit und alle Plage, die nicht geschrieben ist in diesem Gesetzbuche." 29, 19.: „und es ruhen auf ihm alle Flüche, die geschrieben sind in diesem Gesetze." V. 20.: „nach allen Flüchen des Bundes, der geschrieben ist in diesem Gesetzbuche." V. 26.: „zu bringen über dich alle Flüche, die geschrieben stehen in diesem Buche." In Bezug auf diese St. bemerkt Bleek l. c. p. 514., es werde in ihnen zwar Moses nicht ausdrücklich als Verf. des Gesetzbuches mit den Flüchen genannt; es ergebe sich aber von selbst, dafs er als solcher gemeint sey, indem, da er selbst als der Redende erscheine, nicht ein Buch gemeint seyn könne, das erst von einem späteren Verf. aufgesetzt wäre. Auch hier aber sucht er dann, was er mit der einen Hand gegeben, mit der andern zu nehmen. Es lautet, meint er, an allen jenen St. so, als hätte Moses das von ihm erwähnte Buch schon vor sich, oder in der Hand gehabt, und so das Volk darauf hingewiesen. Dann aber könnten wiederum diese Reden selbst sich nicht in dem als Gesetzbuch bezeichneten Werke befunden haben. Diese Schwierigkeit ist schon von den älteren Gelehrten bemerkt worden. Mark bemerkt, dem Einwurfe vorbeugend, zu C. 29, 19.: *quo pacto Moses tum loqui potuit ob scriptionem partim peractam, partim proxime peragendam et communem cognitionem ac aestimationem libri illius.* J. D. Michaelis, Einl. S. 253., nimmt an, Moses habe die Reden in C. 28. und 29. vorher aufgeschrieben und dann vorgelesen, wofür die Analogie von Ex. 24, 4 ff. angeführt werden kann*). Sind diese beiden

*) Hävernick l. c. S. 160. behauptet, in Deut. 1, 5. liege ein be-

Annahmen (dafs sie ganz unzulässig sey, wird man namentlich von der letzteren nicht behaupten können) nicht ohne Bedenken, so wird man doch gewifs gegen die dritte nichts einwenden können, dafs Moses, wie auch aufserdem gewifs in manchen Fällen, beim Aufschreiben der Reden die Worte etwas modificirte. Für uns sind die Reden nur als von Moses geschriebene vorhanden, da Niemand die Notiz, dafs Moses sie gesprochen, bis auf die einzelnen Sylben ausdehnen wird, und nur was ihrer schriftlichen Abfassung durch Moses widerstreitet, kann dazu benutzt werden, ihr Zeugnifs hinsichtlich des Verf. des Gesetzbuches zu verdächtigen.

So steht es also fest, der Verf. des Pent. will für Moses gehalten seyn. Ein solches Selbstzeugnifs des Verf. mufs überall so lange in Ehren gehalten werden, bis die Unrichtigkeit desselben durch entscheidende Gründe dargethan, er als Betrüger erwiesen werden kann. Hier aber wächst die Bedeutung des Zeugnisses noch durch die Art und Weise, auf die es abgelegt wird. Treffend bemerkt in dieser Beziehung J. D. Michaelis l. c. p. 156.: „Wenn er etwa am Ende schriebe: und ich Moses, der ich die Israeliten aus Ägypten führte, habe dieses Buch selbst geschrieben, so würde man eher Verdacht schöpfen, es sey die Unterschrift eines Betrügers. Er sagt es gerade so, wie es dem um nichts bekümmerten Schriftsteller in die Feder zu

---

stimmtes Zeugnifs dafür vor, dafs mit dem bereits geschriebenen Deuteronomium in der Hand, der Gesetzgeber vor das versammelte Volk trat. Er übersetzt: „im Gebiete Moabs begann Moses niederzuschreiben das folgende Gesetz." Allein dafs das בֵּאֵר überall deutlich machen heifst, die Bedeutung schreiben, die hier schon durch den Context zurückgewiesen wird, durch nichts begründet ist, wurde schon Th. 2. S. 483. nachgewiesen. Der Fehler der neueren Lexicographen ist nicht, dafs sie die willkührlich aufgegriffene Bed. schreiben nicht auch unserer Stelle aufdrangen, sondern dafs sie die Bed. *explanare* aus C. 27, 8. und Hab. 2, 2. verdrängten. Bei älteren Lexicogr. findet sich schon ganz das Richtige. Castellus z. B. hat: בֵּאֵר, *declaravit, dilucidavit, expressit, verbis aut characteribus*, Deut. 1, 5. 27, 8. Hab. 2, 2.

flichen pflegt." Gewifs wird es nicht gelingen, in einer untergeschobenen Schrift eine solche unbedingte Unabsichtlichkeit nachzuweisen.

Hartmann, S. 538 ff., ist so ehrlich zuzugestehen, der Verf. der vier letzten Bücher wolle für Moses gehalten seyn, wobei (S. 541.) anerkannt wird, dafs zwischen allen Büchern Wechselverbindungen bestehen. Er erkennt also mit uns, dafs es kein Drittes zwischen der Abfassung durch Moses und betrügerischer Unterschiebung giebt. Für die letztere macht er dann gewisse Thatsachen geltend, welche darthun sollen, dafs die Rolle des Moses eine blos angenommene sey, welche der Verf. nicht durchzuführen verstehe. Alles kommt hier, näher betrachtet, darauf hinaus, dafs der Verf., der für Moses selbst gehalten seyn wolle, in der dritten Person von dem Israelitischen Gesetzgeber rede. Denn was Hartm. S. 546. 7. zum Beweise anführt, „dafs der Erzähler einen Ton von Moses anstimme, der wie von einer völlig verschiedenen, entfernten Person an unser Ohr schlage," ist nichts als einfache Folge hiervon. Der Grund aus dem Gebrauche der dritten Person aber gehörte sonst nur der Kindheit der Angriffe gegen die Authentie an*), und man mufs sich sehr wundern, ihn, nachdem er sich lange in die Verborgenheit zurückgezogen, hier auf einmal wieder mit solcher Zuversicht auftreten zu sehen.

Diejenigen, welche zuerst diesen Grund aufstellten, wurden sogleich mit einigen allbekannten Analogien aus dem classischen Alterthum empfangen. Cäsar und Xenophon, in der Anabasis, reden von sich durchgängig in der dritten Person. Gegen die Anwendbarkeit der letzteren Analogie darf man nicht geltend machen, dafs Xenophon in der *hist. Gr. III*, 1, 2. die Anaba-

*) Cler. *de sc. Pent. III.* bemerkt schon: *Verum dudum confutati sunt, exemplo Xenophontis, Caesaris, Josephi (?) aliorumque praestantissimorum historicorum, qui, ipsi de sè loquentes, tertia persona perpetuo utuntur.*

sis Themistogenes dem Syrakusier beilege, also sich der dritten Person nicht als Xenophon bediene, sondern nur im Dienste einer literarischen Täuscherei. Denn Xenophon meinte es mit seinem Vorgeben wohl nicht so ernst. Die unbedingte Übereinstimmung des Alterthums in Bezug auf seine Autorschaft erklärt sich nur so, dafs er selbst ihrer kein Hehl hatte, so dafs jenes Vorgeben in Bezug auf Themistogenes wohl nur eine verkleidete Erklärung ist, dafs er sich auf das strengste der Objectivität befleifsigt habe, also mit dem Gebrauche der dritten Person aus derselben Wurzel hervorgewachsen. — Wie eine gewisse Fremdartigkeit des Tones unabtrennbar von dem Gebrauche der dritten Person ist, zeigen hier recht deutlich Stellen wie III, 1. §. 4: ἦν δέ τις ἐν τῇ στρατιᾷ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος, ὃς οὔτε στρατηγὸς κ. τ. λ., um so auffallender, da schon vorher von Xenophon die Rede gewesen, I, 8, 15. 16., II, 1, 12., was er selbst gewifs nicht vergessen haben konnte. Wie würden beim Auffinden einer ähnlichen Thatsache in einem der heiligen Bücher die Gegner seiner Ächtheit triumphiren! Hier dagegen lassen sich die Critiker gar nicht dadurch irre machen. Krüger z. B., *de Xen. vita quaestiones p.* 15., bemerkt kurz und gut: *Hic de se tanquam homine etiamnum ignoto loqui potuit, cum, quae II. II. relata sunt, fere plane ignotum eum reliquerint.* — Überhaupt zeigt sich hier recht deutlich, wie gut es wäre, wenn die biblischen Critiker die critischen Bemühungen auf dem Gebiete der Profanliteratur mit aufmerksamem Auge verfolgten, um dort, wo das Interesse nicht so im Spiele ist, sich etwas abzukühlen, und einige Bescheidenheit und Nüchternheit zu lernen. Mufs es nicht denen, welche so zuversichtlich den Gebrauch der dritten Person im Pent. urgiren, zur Beschämung dienen, dafs in der ganzen Verhandlung über die Ächtheit der Anabasis dieser Thatsache mit keinem Worte gedacht, ihr so wenig Gewicht beigelegt wird, dafs man es sogar für überflüssig hält, zu bemerken, dafs sie keins habe? Dafs ebenso noch Niemand auf den Gedanken gekommen ist, aus den Memora-

bilien I. c. 3. §. 8 ff., wo Xenophon durchweg von sich in der dritten Person redet, beweisen zu wollen, dafs er nicht Verf. dieses Buches seyn könne? Dafs auch in den nunmehr verschollenen Angriffen gegen Cäsar, so befangen auch diejenigen waren, welche sie unternahmen, doch von dem Gebrauche der dritten Person gar nicht die Rede ist*)? — Aus der Literatur des

*) Wir wollen zur Rechtfertigung unseres oben ausgesprochenen Wunsches noch einige andere Beispiele ausheben. Krüger, *de authentia et integr. anab. Xen.*, Halle 1824, bemerkt S. 12. in Bezug auf eine St., in der sich eine grobe Unkenntnifs der Localitäten zu verrathen scheint, in denen Xenophon gewesen, nachdem eine von der gewöhnlichen und zunächst liegenden abweichende Erklärung gegeben worden: *Caeterum non ignoro huic explicationi nonnulla posse opponi. Sed etiamsi prorsus abjicienda esse videatur, inde tamen non sequeretur Anabaseos auctorem non fuisse testem oculatum. Ea enim rejecta totus locus additamenti nomine non damnari non potest.* Derselbe bemerkt in Bezug auf die sprachlichen Abweichungen der Anabasis von X.s übrigen Schriften p. 17.: *Hoc argumentandi genus perquam lubricum est. Si quid numerus valeret, urgeri posset, quod in his libris amplius quadrigenta vocabula leguntur, quae in reliquis Xen. operibus frustra quaerantur.* Aber das habe nichts zu bedeuten; ebenso wenig auch, dafs viele Wörter in anderer Bedeutung. *Omnino enim si quis propter vocabula alibi ab hoc scriptore vel alia potestate, vel prorsus non usurpata Anab. ab eo profectam esse neget: hac ratione admissa quodvis aliud ejus opus injuria ei tribui ostendi potest.* — Treffliche Medicamente zur Heilung der critischen Verwegenheit der Theologen bieten die Beilagen zu Ranke's Gesch. der Päbste dar. Vor allem gehört hierher das Urtheil über die *relatione dello stato dell' imperio e della Germania fatta da Monsr. Caraffa*, Th. 3. S. 417. Die Anstöfse, welche dies Werk darbietet, sind sehr bedeutend. „Der Zusammenhang ist überaus locker. Da bekommen wir zuerst die Böhmische Relation wieder zu lesen, mit einigen wenigen Auslassungen: wir finden dann ein sehr merkwürdiges Stück über die Ungarische Königswahl von 1625, aber an unrechter Stelle eingeschaltet; endlich, was von noch gröfserer Bed. ist, eine Relation vom Jahre 1629, von der sich keine Spur findet, dafs sie von Caraffa selbst wäre, über Deutschland, den Kaiser und die Fürsten, ist hier zwar erweitert, aber übrigens wörtlich aufgenommen. Auch manche andere Theile sind offenbar fremdes Gut. Von König Jacob I. von England ist als von ... *presente re d'Inghilterra* die Rede, was doch im J. 1628 nicht gesagt werden konnte." Welches heilige

spätern Orientes führen wir nur das Beispiel des Barhebraeus an, der in seiner Selbstbiographie bei Assemani, bibl. Or. II, 248 sqq., durchgängig von sich in der dritten Person redet *). Aus der neueren Zeit weisen wir auf Friedrich den Gr. hin.

Doch wir brauchen die Analogien gar nicht aus der Ferne zu holen. Die heil. Schrift A. und N. T.s bietet sie in hinrei-

---

Buch, in dem solche Erscheinungen vorkämen, würde wohl vor dem Richterstuhle der theologischen Critik Gnade finden? Aber anders verfährt der unbefangene, wahrheitliebende Historiker. Man sollte glauben, sagt er, dafs irgend ein Compilator ohne eigene Einsicht diese Stücke zusammengestellt habe. Dagegen aber spreche 1. dem alten Ragguaglio Caraffa's werden doch hier recht wichtige und eindringende Notizen über die spätere Zeit hinzugefügt, von denen ein Compilator nichts geahndet haben würde. — Es kommen Nachrichten vor, welche nur an einen Eingeweihten gelangen konnten. 2. Der Nuntius spricht nicht selten in der ersten Person. — Das Endresultat ist: „Ich schliefse, dafs das Werk wirklich von Caraffa herrührt, aber nicht zu eigentlicher Vollendung gebracht worden sey, sey es dafs dem Autor die Zeit, die Lust oder auch selbst die Kraft dazu gebrach; denn etwas Diffuses und Formloses hat wenigstens auch seine Böhmische Relation. Er mochte, als er nach Aversa zurückgekommen, einige müfsige Stunden mit der Zusammenstellung seiner Materialien ausfüllen."

*) Auch in anderer Hinsicht bildet Barhebraeus eine merkwürdige Parallele zu Moses. Wie das Leben des Moses in drei Zeiträume von gleichem Umfange zerfällt (jeder von 40 Jahren), worauf man schon als beweisend für den mythischen Character des Pent. hingedeutet hat, vgl. Niebuhr R. G. 1. p. 260., so ebenfalls das des Barhebraeus. Mit 20 Jahren wurde er Bischof, mit 40 Jahren Mafrian, oder zweites Oberhaupt der Jacobiten, mit 60 Jahren starb er. Wie Moses, so hegte auch er die sichere Erwartung seines Todes, die er in seinem Todesjahr zum Schlufs seiner Biographie ausspricht, und die, obgleich aller Anschein dagegen ist, genau zu der von ihm bestimmten Zeit in Erfüllung geht. Wie sich an die Arbeit des Moses unmittelbar eine Beschreibung der *ultima Mosis* von fremder Hand anschliefst, so lesen wir auch am Schlusse der Selbstbiographie des Barhebraeus eine Nachricht von seinem Tode durch einen Fremden, seinen Bruder, die an seine eigene Arbeit mit den Worten anknüpft: *quum ergo perpetuo hunc annum mente revolveret etc.* Fände sich ein ähnlicher Fall in der spätern Israelitischen Geschichte, so würde man sogleich mit der Behauptung fertig seyn, die Nachrichten über Moses seyen ihm nachgebildet.

chender Anzahl dar. Es ist in ihr Regel, dafs die Verff. der geschichtlichen Bücher von sich in der dritten Person reden; das Gegentheil, das wir in Esra und Nehemia antreffen, bildet nur eine Ausnahme. Wir haben die betr. Thatsachen schon in Th. 1. S. 227. zusammengestellt, und bemerken nur noch, dafs auch bei den Untersuchungen über die Authentie des Evangeliums Johannis auf diesen Umstand gar kein Gewicht gelegt wird.

Hartmann macht Miene die Anwendbarkeit aller dieser Analogien zu bestreiten, indem er von der zutraulichen, unter Nomaden allein zulässigen Natursprache redet, die nur Ich, Du und Ihr kenne. Aber woher kennt er denn diese Natursprache der Nomaden? Ist der Gebrauch der dritten Person Product der Reflexion und fortgeschrittenen Bildung, wie kamen denn Matthäus der Zöllner und Johannes der Fischer dazu?

Offenbar wird hier das höchste Alterthum nach dem Maafsstabe unserer Zeit gemessen. In einem Zeitalter der Subjectivität, wie das unsrige, wird allerdings, wer seine eigene Geschichte schreibt, in der Regel sich Gewalt anthun müssen, wenn er sich der dritten Person bedient. Wenn Herr Consistorialrath Hartmann z. B. dies thun wollte, so würde es sonderbar klingen und jeder würde den Zwang durchfühlen. Wenn ein Mann, in dem das Princip der Subjectivität zur vollsten Herrschaft gelangt ist, Weitzel, das Merkwürdigste aus meinem Leben, Leipz. 1821, Th 1. S. II. bemerkt: „Cäsar und Friedrich II. sprachen in der dritten Person von sich, vielleicht um dem Vorwurfe des Egoismus zu entgehen, an den das ewig wiederholte „ich" zu sehr erinnern könnte: ich zweifle indessen, ob man es bescheiden finden würde, wenn gewöhnliche Menschen diesem Beispiele folgen wollten. Die Bescheidenheit sähe fast wie Anmafsung aus," so hat er offenbar ein wahres Gefühl auf einen falschen Grund zurückgeführt. Doch giebt es auch in unserem Zeitalter noch objective Naturen, denen der Gebrauch der dritten Person wohlanstehen und keine Mühe kosten würde. Man denke nur an Göthe.

Gewiſs kann man den Satz aufstellen, je höher ins Alterthum hinauf, desto objectiver. Bei den heiligen Schriftstellern aber hatte die vorwaltende Objectivität noch besondere Gründe. Bei ihnen war durch den Geist Gottes die Wurzel der Subjectivität, die auch in den verhältnifsmäſsig objectivsten Zeiten und Naturen wuchert, die Eitelkeit und Selbstsucht ausgerottet. Sie sahen ihr eigenes Thun in keinem anderen Lichte, wie das aller übrigen. Sie selbst standen in ihrer Reihe, nicht an einem erhabenen Orte, von dem sie dieselben unter ihren Füſsen erblickten. Diesen erhabenen Ort nahm nur Gott ein, und wenn sie durch seinen Geist mit auf diesen erhabenen Ort gestellt wurden, um seine Grofsthaten würdig beschreiben zu können, so sahen sie noch immer sich als die Menschensöhne unten wandeln.

Es ist unbegreiflich, wie man den Gebrauch der dritten Person als ein isolirtes Factum so roh aus seinem Zusammenhange reiſsen konnte. Er giebt sich deutlich als ein einzelnes Product des Gesammtcharacters der Objectivität zu erkennen. Mit ihr steht und fällt er. Gegen sie daher müſste man den Angriff richten. Zwar ist mit der objectiven Darstellung nicht *nothwendig* der Gebrauch der dritten Person verbunden; die Hauptsache ist, dafs das ich kein *liebes* ist; aber wo dies nicht der Fall, da liegt die dritte Person eben so nahe als die erste, und noch näher insofern, als sie die passendste Form für die Objectivität ist, mit der Sache auch den Schein der Werthlegung auf die eigene Persönlichkeit vermeidet, das in Reihe und Glied stehen mit den übrigen auch äuſserlich darstellt. Ein specieller Grund sich ihrer zu bedienen lag für Moses noch darin, dafs er nicht blos *seine* Geschichte schrieb, sondern auch die der früheren Träger der Offenbarung. Hatte er *von* Abraham, *von* Isaac, *von* Jakob geredet, so lag nichts näher als nun auch *von* Moses zu reden, geradeso wie Xenophon an der bezeichneten Stelle der Memorabilien sich, da er Object der Geschichte wird, in die Reihe der Übrigen einordnet.

v. Bohlen, Einl. §. 4., macht noch speciell geltend, dafs der Verf. den Moses sogar in dessen Segen objectiv hinstelle, Deut. 33, 4.: „Gesetz gab uns Moses." Dies würde aber nur dann etwas Auffallendes haben, wenn statt des לָנוּ stände לָכֶם. So aber redet Moses aus der Person des Volkes. Wo Moses zum Volke redet, steht immer die erste Person.

Zum Erweise, dafs der Verf. die Person des Moses blos angenommen, führt v. Bohlen noch an, er belege ihn mit Lob und ehrenden Ausdrücken. Merkwürdig ist hier nun schon, dafs sich in dem ganzen Werke nur eine Stelle findet, welche irgend dahin gezogen werden kann, nämlich die Num. 12, 3.; denn dafs die andere, auf die man sich beruft, Deut. 34, 10., dem Verf. des Anhanges angehört, haben wir schon gesehen *). So verwandelt sich also der Beweis in sein Gegentheil. Es ist undenkbar, dafs bei einem späteren Verf. die verehrende Liebe der Nation zu ihrem Gesetzgeber sich nicht einflufsreicher bewiesen haben sollte. Welche Erscheinungen das ganze Werk unter solchen Umständen darbieten würde, das sehen wir schon aus dem Anhange (vgl. S. 158.).

Jene eine Stelle ist nun freilich der Art, dafs sie denjenigen, welche in die engen Schranken ihrer Subjectivität festgebannt sind, Moses mit dem von ihrem eigenen Ich abstrahirten Maafsstabe messen, nothwendig Anstofs geben mufs. Wir wollen sie zuerst in ihrem Zusammenhange betrachten: „Und der Mann Moses war sehr sanftmüthig, עָנָו, vor allen Menschen, welche auf Erden." Die Beziehung dieser Worte auf das Vorhergehende kann auf doppelte Weise aufgefafst werden. Entweder so, dafs durch sie der Vorwurf Aharons und Mirjams zurückgewiesen, und das: es hörte der Herr, motivirt wird. „Und sie sprachen: redet denn nur durch Moses der Herr? redet er nicht auch durch uns? Und der Herr hörte." Darauf: und er

*) Auf Ex. 11, 3., Num. 12, 7. 8., wo rein Factisches berichtet wird, haben die Gegner selbst nicht Gewicht zu legen gewagt.

hörte, mit Recht; denn der Vorwurf war so ungerecht als nur möglich. Oder man kann annehmen, dafs die Worte eine Mifsdeutung des: „und der Herr hörte" verhüten sollen. So Calvin: *haec parenthesis inserta est, ut sciremus deum non fuisse commotum Mosis querimonia, ut tantopere excandesceret contra Aharonem et Mariam. Dictum fuerat deum audisse, nempe ut pro judicis officio causam susciperet. Nunc subjicitur ultro reos citasse ad suum tribunal, quum nullus delator jus sibi dici postularet. Huc enim spectat elogium mansuetudinis: quasi diceret Moses, se injuriam illam tacitum vorasse, quod pro sua mansuetudine patientiae legem sibi indiceret.* Für diese letztere Auffassung entscheiden folgende Gründe. 1. Das עָנָו hat immer in der Schrift, ebenso wie das πραΰς, zunächst die Bed. der Sanftmuth, wenn diese gleich nicht von der Demuth, als ihrer Wurzel, losgetrennt werden kann. Die Sanftmuth aber gehört nur bei der Calv. Auffassung recht dahin. Der Anmafsung, deren Moses beschuldigt worden war, steht nicht die Sanftmuth entgegen, sondern die Demuth. Die Sanftmuth bildet den Gegensatz zu der leidenschaftlichen Erregtheit, welche bei jedem Widerstande, den sie erfährt, Himmel und Erde in Bewegung setzt sich zu rächen. Das todtbeten kann mit dem todtschlagen auf einer Linie liegen. 2. Auf diese Auffassung führt auch das וַיִּשְׁמַע. Es erklärt sich aus dem Gegensatze von Gott und Mensch. Gott hörte, der Mann Moses war sehr sanftmüthig, er stellte die Sache dem anheim, der gerecht richtet, schrie nicht zu ihm um Rache. Derselbe Gegensatz Jehovahs und des Mannes Moses findet sich auch in Ex. 11, 3. 3. Wir finden anderwärts die Anklage, der Moses hier vorbeugend begegnet, wirklich ausgesprochen. Num. 17, 6. heifst es: „und es murrte die ganze Gemeinde der Kinder Israel wider Moses und Aharon am folgenden Tage, sprechend: ihr habt getödtet das Volk des Herrn." Der Vorwurf geht dahin, dafs sie durch ihr Gebet das Gericht des Herrn herbeigerufen. In thatsächlicher Widerlegung desselben bittet Mo-

ses für die, welche ihn beleidigt hatten. 4. Auch v. 13. führt darauf hin. Gewifs nicht umsonst heifst es hier, bei der Strafe, blos: und der Herr hörte, dort: „und Moses schrie zum Herrn und sprach: nicht doch Herr, heile sie." Der Unterschied, der schon auf diese Weise angedeutet ist, wird in v. 3. noch ausdrücklich hervorgehoben.

Schon durch diese Nachweisung des Zusammenhanges, in dem die Worte stehen, wird der Anstofs, den sie gewähren, bedeutend gemindert. Der Vorwurf, dem Moses begegnet, lag gar nahe. Sich blos mit dem innerlichen Zeugnifs eines guten Gewissens zu begnügen ging nicht an, theils weil in Moses die Sache Gottes mitgetroffen wurde, theils auch und vorzüglich weil sein Beispiel, also falsch aufgefafst, eine sehr verderbliche Einwirkung ausüben konnte. Pharisäische Frömmigkeit ist nur zu geneigt, der Rachsucht im Gebete um so freieren Lauf zu lassen, je mehr sie sich Zwang anthun mufs, um die thätlichen Ausbrüche derselben zu verhindern. Sie meint dem: die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr, zu genügen, wenn sie sich nur durch das *medium* Gottes rächt, und verbindet also mit der Sünde der Rachsucht zugleich die der Entheiligung Gottes. Dieser traurigen Verirrung, diesem empörenden Wahne tritt das: „und der Mann Moses war sehr sanftmüthig" entgegen. Unter allen Stellen, welche die Nichtigkeit der Zeitansicht darthun, dafs das A. T. die Rachsucht begünstige, ist diese die schlagendste. Sie spricht ein thatsächliches Verdammungsurtheil aus über die Rachsucht in ihrer höchsten Verfeinerung, in der wir sie bei solchen noch vorfinden, welche weit über sie hinaus zu seyn wähnen, wie z. B. bei der Bourignon und so vielen anderen Mystikern.

Indefs ist nicht zu läugnen, dafs die Stelle immer noch für uns etwas fremdartiges behält. Auch derjenige unter uns, dessen Herzensstellung in dieser Beziehung die des Moses wäre, würde sich nicht geradeso aussprechen. Dies fühlend haben schon ältere Ausleger theils dem וַיִּ nach dem Vorgange von

Luther die ganz ungegründete Bedeutung geplagt gegeben (LXX. richtig πραΰς, vulg. *mitissimus*), theils die St. für eine Interpolation erklärt, vgl. Calov. z. d. St., welcher letzteren Annahme auch neuere Vertheidiger der Ächtheit, z. B. Eichhorn II. §. 440., und Rosenmüller beigetreten sind.

Allein dieser Schein der Fremdartigkeit verschwindet, wenn wir, aufhörend unseren Maafsstab anzulegen, Moses mit seinem Maafsstabe messen. *Comme il se loue ici sans orgueil, il se blamera ailleurs avec humilité*, bemerkt schon Calmet. Je eitler und selbstgefälliger einer ist, desto weniger wird er sich in diese Stelle finden können, so wie der Wollüstige am lautesten gegen die nackte und offene Weise declamiren wird, in der die Schrift über die Geschlechtsverhältnisse spricht. Wer so ohne Rückhalt, ohne dafs es ihm Überwindung kostet, ohne dafs ihm dabei anders zu Muthe wird, als wenn er von einem Andern redet, seine eigenen Mängel und Versündigungen berichten kann, wie Moses dies thut, — man denke nur an die Tödtung des Ägypters, über die das Urtheil durch die Folgen, das langwierige Exil, ausgesprochen wird, dem Moses sich zur Läuterung für seinen Beruf unterwerfen mufs; die Geschichte der Berufung, wo Moses es so weit treibt, dafs der Zorn des Herrn entbrennt, seinen Mangel an Beredsamkeit, den Vorfall mit der unterlassenen Beschneidung, Ex. 4, 24 ff., wo wir zu unserer Verwunderung erfahren, dafs der Bundesmittler das Grundgesetz des Bundes nicht gehalten, den Unglauben des Moses nach so unendlich reichen Erfahrungen von der Kraft des Herrn, und die Strafe desselben, auch die unbedingte Offenheit, mit der die Schande des Stammvaters Levi berichtet wird — wer solche Proben seiner Objectivität geben, so durch die That bewähren kann, dafs das: „dir, o Herr, gebührt die Ehre, uns aber Scham und Beschämung," nicht blos das Motto, sondern der Text seines inneren Lebens ist, der kann auch über das, was der Herr in ihm gewirkt, mit ganz anderer Offenheit reden, als wir es thun können. Ist alles Selbstlob verwerflich, wie steht es dann mit Chri-

Christo? Spricht nicht auch er, wie es scheint, mit Beziehung auf unsre Stelle: ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, und noch viel Gröfseres*)?

Wir wollen nicht wiederholen, was über denselben Gegenstand schon in Th. 1. S. 220 ff. bemerkt worden, und was dem hier blos Angedeuteten zur nothwendigen Ergänzung dient. Nur eins noch. Göthe sagt bei Eckermann, Gespr. mit G. Th. 1. S. 143.: „Tieck ist ein Talent von hoher Bedeutung, es kann seine aufserordentlichen Verdienste Niemand besser erkennen, als ich selber; allein, wenn man ihn über ihn selber erheben und mir gleichstellen will, so ist man im Irrthum. Ich kann dies gerade heraus sagen, denn was geht es mich an, ich habe mich nicht gemacht. Es wäre ebenso, wenn ich mich mit Shakspeare vergleichen wollte, der sich auch nicht gemacht hat, und der doch ein Wesen höherer Art ist, zu dem ich hinaufblicke und das ich zu verehren habe." Diese Stelle enthält auch ein Lob der eigenen Gaben, aber wer möchte sagen, dafs das *propria laus sordet* darauf anzuwenden sey? Die Eitelkeit, die sonst allerdings nicht selten in jenen Gesprächen mit Eckermann hervortritt, hat an dieser Äufserung keinen Antheil; sie giebt sich durch die untergeordnete Stellung, die sich Göthe klar und fest im Verhältnifs zu Shakspeare anweist, als Product jener grofsartigen Objectivität zu erkennen, die wir auch sonst so oft bei Göthe wahrnehmen. Grofse Naturen, das lernen wir aus diesem Beispiel, sind schon als solche weniger jener bornirten Isolirung des lieben Ich unterworfen, welche die Eitelkeit oft bis zur Lächerlichkeit steigert. Je gröfser sie sind, desto mehr fühlen sie sich als Theile eines Ganzen, als abhängig von einer höheren Macht, als in einem gröfse-

*) Dafs das Selbstlob nur als Eigenlob verwerflich ist, geht auch daraus hervor, dafs bei denen, welche fälschlich wähnen, alle Eigenheit ertödtet zu haben, die dem Menschen so tief einwohnende Scheu vor allem Selbstlobe gänzlich schwindet. Wie ungenirt loben sich nicht z. B. die Guion und die Bourignon!

ren Zusammenhange lebend, webend und seyend. Zur vollen und unbedingten Herrschaft aber gelangt dies Bewufstseyn nur bei denjenigen unter den grofsen Naturen, welche das Wesen dieses Bedingenden klar erkennen, denen es nicht ein unbekanntes X oder die Natur, sondern der lebendige Gott ist. Ohnedem hat die Gröfse immer eine Beimischung von Kleinheit. Göthe fühlt dies. Wäre er sich nicht bewufst gewesen, dafs der objective Standpunct, den er hier innerlich einnimmt, nur ein momentaner war, ein solcher, zu dem er sich erheben mufste, er würde nicht das: ich kann dieses gerade heraussagen u. s. w., nicht die Vergleichung mit Shakspeare hinzugefügt haben. Moses dagegen ist jener objective Standpunct zur andern Natur geworden. Er lebt so in dem Bewufstseyn, dafs er nichts hat, das er nicht empfangen, dafs Gott Alles in Allen ist, dafs er nicht daran denkt darauf hinzuweisen. Es gilt auch hier das *qui s'excuse, s'accuse*. Die Rücksicht auf den Verdacht Anderer tritt erst da ein, wo man sich bewufst ist, dafs diesem Verdachte Realität zu Grunde liegt.

So steht also das fest, der Pentateuch selbst erklärt laut und wiederholt Moses für seinen Verfasser, und die „entgegengesetzten Erscheinungen," die man geltend gemacht hat, lösen sich bei näherer Betrachtung in blofsen Dunst auf.

Die angeblichen Spuren späteren Zeitalters im Pentateuch.

Soll die Frage beantwortet werden: wie verhält sich der historische Character des Pent. zu seiner Ächtheit? so muſs vor allem anderen die Untersuchung über die angeblichen Anachronismen desselben vorgenommen werden. Denn ergäbe sich hier, bei dem handgreiflichsten unter allen critischen Gründen, welche aus der Beschaffenheit des Werkes selbst entnommen sind, ein den Pent. unbedingt ungünstiges Resultat, so müſsten wir zu den positiven historischen Gründen für die Abfassung des Pent. durch Moses und im Mosaischen Zeitalter von vorn herein ein groſses Miſstrauen mithinzubringen. Dagegen, sollte sich das Resultat hier, und bei den Widersprüchen, die mit den Anachronismen ziemlich auf gleicher Linie liegen, unbedingt günstig stellen, so dürfen wir mit leichtem Muthe den übrigen historischen Gründen gegen die Ächtheit entgegen gehen. Über unwahrscheinliche und verdächtige Angaben und Spuren mythischer Beschaffenheit läſst sich viel nach beiden Seiten hin disputiren und räsonniren. Die Berechtigung, hier sogleich zufahren und alles dem Verf. zum schlechtesten auslegen zu dürfen, kann man sich nur also verschaffen, daſs man ihn zuerst auf einem Gebiete entlarvt, wo die Gegensätze des Wahren und des Falschen klarer und schärfer und von subjectiven Voraussetzungen unabhängiger sich darstellen. Ganz besonders ist dies der Fall

bei einem Werke wie der Pent., wegen seines Inhaltes, seines Umfanges, und wegen der sehr langen Zeit, die Moses und den Pseudomoses von einander trennt. Es ist ganz undenkbar, dafs der Pseudomoses (mag man ihn nun für ein Individuum oder für ein Collectivum halten) sich nicht durch Anachronismen (so wie auch durch Widersprüche) verrathen haben sollte, und diese Anachronismen müssen zum Theil so handgreiflich seyn, dafs es auch der geschicktesten Sophistik nicht gelingen kann, sie auch nur einigermafsen zu verdecken und zu bemänteln.

Die Geschichte der Critik des Pent. zeigt, dafs man von jeher die Bedeutung der Untersuchung über die Anachronismen erkannte. An diesem Puncte und an ihm allein hafteten die Zweifel Abenesra's, wenn nicht an der Ächtheit, doch an der Integrität des Pent. Die Gegner der Ächtheit im 17ten Jahrh., ein Peyrerius, Spinoza, Hobbes stützten sich nur auf diesen Grund, wenn auch innerlich ihre Opposition einen ganz anderen Ausgangspunct hatte. Denn damals wufste man noch zwischen Gründen und Wünschen zu unterscheiden. Fast allein um diesen Punct bewegte sich die ältere Vertheidigung. Die für ihre Zeit sehr tüchtige Abh. von Witsius: *an Moses auctor Pent., misc. sacr. l.* 1. *C.* 14. bezieht sich nur auf ihn; Clericus, *de script. Pent.* §. 3. bemerkt: *duo genera argumentorum recentioris Mose aetatis volunt esse in Pent. Alia ex stylo totius libri, alia ex singularibus locis petita sunt.* Den ersten Grund fertigt er als unbedeutend ganz leicht ab; in Bezug auf den zweiten bemerkt er: *non ita solutu facilia sunt omnia argumenta, quae ex variis locis Pent. ducuntur.* Diese St., welche er darauf, 18 an der Zahl, anführt und beleuchtet, gehören sämmtlich in die Categorie der Anachronismen. Fast nur mit diesen beschäftigt sich auch Carpzov in seiner Vertheidigung der Ächtheit.

Obgleich sich bei den neueren Gegnern der Ächtheit das Gebiet der Gründe gegen die Ächtheit bedeutend erweitert hat, so haben doch auch sie dem aus den angebl. Anachronismen ent-

kommenen ein bedeutendes Gewicht beigelegt. Vater, l. c. §. 73., theilt dieselben in 4 Classen: 1. es werden Städte mit Namen genannt, welche sie, nach deutlicher Angabe anderer Bücher, erst in späterer Zeit, nach Moses, erhalten haben. 2. Stellen mit erklärenden Zusätzen, besonders Ortsnamen, wie man sie aus Moses Zeit nicht möchte erwarten dürfen. 3. Stellen, in welchen gesagt wird, etwas habe bis auf den heutigen Tag bestanden. 4. St., welche Umstände voraussetzen, die erst nach Moses Zeit eingetreten sind. — Ihm haben sich Bertholdt, Th. 3. §. 230., De Wette, Einl. §. 158—60., Hartmann, S. 686 ff., v. Bohlen, Einl. zur Gen. S. 68 ff., angeschlossen.

Ein wesentlicher Unterschied läfst sich in Bezug auf die Führung dieses Beweises zwischen den älteren und den neueren Gegnern der Ächtheit insofern bemerken, als die ersteren sich streng auf dem Gebiete historischer Untersuchung halten, während die letzteren in bunter Mischung und ohne alle Unterscheidung dasjenige als Anachronismus geltend machen, was, falls es nicht beseitigt werden kann, von jedem Standpuncte aus als solcher betrachtet werden mufs, und dasjenige, was nur nach ihren dogmatischen Voraussetzungen dahin gehört. Die Art, wie man hier verfahr, gränzt fast an Naivität. So bemerkt Vater, S. 641., in Bezug auf Gen. 49.: „Es ist gewifs die natürlichste (!) Ansicht, die man nach der Lesung dieses schönen Gesanges auffafst, dafs er zu einer Zeit gesungen sey, wo die Israelitischen Stämme die Wohnsitze im Lande Canaan schon besafsen, und die Schicksale schon erlebt hatten, die hier so deutlich beschrieben werden." Und Bertholdt S. 773. sagt ganz trocken: „Der Critik darf kein anderer Zweck vorschweben, als die historische Wahrheit zu ergründen und an das Licht zu bringen. Daher (!) hat man auch schon längst auf den Weg eingelenkt, alles das in dem Pent. Enthaltene, was ganz offenbar von Moses nach den gewöhnlichen Kräften eines Menschen nicht niedergeschrieben werden seyn kann, für spätere Beigaben und Einschaltungen zu erklären." Solche Anachronismen aufzufinden,

dazu gehört freilich weder Kunst noch Witz. Die Zahl derjenigen, welche wirklich diesen Namen verdienen, hat in neuerer Zeit keine wesentliche Vermehrung erhalten.

In der neuesten Zeit hat das kritische junge Deutschland, hier besonders durch Vatke repräsentirt, den Versuch gemacht, das Gebiet der Anachronismen noch durch bedeutende Eroberungen zu erweitern. Ihm erscheint als Anachronismus alles, was irgend sich seiner Construction der Israelitischen Religionsgeschichte nicht fügen will. Bis diese aber sich solidere Grundlagen gegeben, werden wir wohl dabei bleiben dürfen, was für Anachronismus ausgegeben wird, für beweisend gegen die Richtigkeit dieser Construction zu halten. Glücklicherweise führt die Geschichte fort, auch ausserhalb der engen Köpfe der Geschichtsfabrikanten zu existiren.

Was das Verfahren der Vertheidiger der Ächtheit des Pent. in Bezug auf die Anachronismen betrifft, so suchen sie zwar alle den meisten der von den Gegnern beigebrachten Argumente die Beweiskraft zu nehmen, dabei aber sehen sie sich doch, die einen mehr, die andern weniger, zu gewissen Zugeständnissen genöthigt, und dadurch zu der Annahme späterer Interpolationen veranlaßt. Als solche bezeichnete schon Witsius die Erwähnung Dans in Gen. 14, 14., die Erwähnung Hebrons, die St. Ex. 16, 35., das „bis auf diesen Tag" in Deut. 3, 14., im Ganzen 4 Stellen. Bedeutend weiter geht schon Clericus. Jahn, Einl. II. §. 10. und *introd. ed.* 2. *p.* 189., nimmt in etwa 12 Stellen Interpolationen an, die zum Theil in mehreren Versen bestehen. Die größte ist die in Ex. 6, 13—29., wo er die ganze Genealogie für eingeschoben erklärt. Am allerweitesten aber geht unter denen, welche die Geschichte der Critik zu berücksichtigen hat, Eichhorn in der Annahme von Interpolationen. Er erklärt ganze Capitel für der späteren Einschiebung verdächtig.

Clericus war so besonnen oder so ehrlich einzugestehen, daß die Spuren späteren Zeitalters, welche man als vorhanden anzuerkennen sich genöthigt sehe, ebenso viele Gründe für die

Unächtheit des Pent. seyen, die man durch andere gewichtigere Gründe für die Ächtheit aufwiegen müsse, dafs die Annahme von Interpolationen die ferner liegende sey, zu der man die Berechtigung durch jene anderweitigen Gründe sich erkämpfen müsse. Er bemerkt l. c. §. 4.; *Si alioqui certe non constaret a Mose longe maximum Pent. partem scriptam, ut antea ostendimus: gravissimas esse fateor in iudiciis illis aetatis recentioris rationes credendi, serius totum illud opus conscriptum fuisse.* Dagegen reden die neueren Vertheidiger der Ächtheit von ihren Interpolationen als von einer ganz unbedeutenden Kleinigkeit, von etwas, das unter Voraussetzung der Ächtheit des Pent. gar nicht anders seyn könne, da kein Schriftsteller des Alterthums von Interpolationen frei geblieben sey.

Die Gegner der Ächtheit beweisen hier meist eine gewisse Liberalität. Vater, l. c. §. 75., gesteht zu, dafs ein Paar einzelne Stellen gar nichts beweisen würden. Bertholdt l. c. erklärt sogar bei allen späteren Ortsnamen, allen geographischen Anachronismen, allen Vergleichungen mit der Gegenwart, die Annahme der Interpolation für zulässig und verzichtet auf ihren Gebrauch zu seinem Zwecke.

Wir aber müssen hier strenger seyn als die Gegner. Jede Annahme einer gröfseren Interpolation erscheint uns als äufserst bedenklich, und selbst Anachronismen, die nur auf wenigen oder einzelnen Worten beruhen, halten wir nicht für unwichtig, obgleich sie, wenn ihre Zahl klein bleibt, und nicht eins das andere unterstützt, allerdings leicht durch positive Gründe für die Ächtheit aufgewogen werden können. Denn 1. Es ist wohl zu bedenken, dafs der Pent., im Fall seiner Mosaischen Abfassung, das heilige Buch der Nation seyn mufste, an das Niemand so leicht wagen wurde Hand anzulegen. 2. Die Annahme von Interpolationen bei Stellen, welche auf ein späteres Zeitalter hinzuführen scheinen, würde nur dann dem Vorwurfe der Willkührlichkeit entgehen können, wenn auch Interpolationen anderer Art sich im Pent. nachweisen liefsen. Da dies nicht der

Fall ist, so liegt es jedenfalls am nächsten, die Anachronismen so zu benutzen, wie es die Gegner der Ächtheit thun.

Die folgende Untersuchung wird zeigen, dafs die Vertheidiger der Ächtheit in keinem einzigen Falle sichere, und höchstens in einem einzigen Falle, bei einem Ortsnamen, irgend wahrscheinliche Veranlassung haben, zu der Annahme einer späteren Interpolation oder Änderung ihre Zuflucht zu nehmen.

Es kommt bei dieser Untersuchung gleich sehr darauf an, dafs man nichts wirklich Scheinbares und einer tieferen Erörterung Bedürftiges, wenn es bis jetzt eine solche noch nicht gefunden, übergehe, und dafs man alle bloßen Einfälle, mit denen man doch nie fertig werden kann, weil sie immer über Nacht wieder aufschiefsen, bei Seite liegen lasse. Zur Scheidung beider Classen mufs man sich neben dem inneren auch eines äufseren Maafsstabes bedienen. Was beständig von neuem wieder auftaucht, das mufs, wenn es auch uns nicht als bedeutend erscheint, doch irgend etwas an sich haben, wodurch es auch Gutwillige in Verlegenheit setzen kann.

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen zur Betrachtung des Einzelnen.

Die Cananiter.

Gen. 12, 6. heifst es: „damals waren die Cananiter im Lande;" 13, 7.: „damals wohnten die Cananiter und Pherisiter im Lande."

Diese Stellen kommen schon unter den 18 *locis suspectis* des Cler. vor. Ältere und neuere Gegner der Ächtheit (Vater S. 636., Hartmann S. 695.) behaupten, so habe man nur zu einer Zeit schreiben können, da die Cananiter aus dem Lande vertrieben waren. Sie erlauben sich, ein noch einzuschieben. Die Vertheidiger der Ächtheit dagegen, denen sich auch Ewald anschliefst (Compos. S. 218.), erlauben sich die Ergänzung eines schon, und beziehen dann die Bemerkung entweder mit J. D. Michaelis darauf, dafs die Cananiter ihre Sitze früher am Ro-

then Meere gehabt haben sollen (vgl. deg. meine Abh. *de Phoenicum ad mare rubrum sedibus primis*, in d. Schr. *de rebus Tyriorum p.* 93 *sqq.*) oder mit Ewald auf die Zerstreuung der Menschen in C. 11. Dafs beide Ergänzungen, das noch und das schon, gleich willkührlich sind *), liegt am Tage. Nur diejenige Auffassung kann die richtige seyn, welche keiner von beiden bedarf, und hat man diese erst aufgefunden, so zeigt sich sogleich, dafs man die Stellen ganz mit Unrecht in den Streit über die Ächtheit hineingezogen hat.

Die Bemerkung steht in C. 12, 6. in genauer Beziehung auf v. 7.: „Und der Herr erschien Abram und sprach: deinem Samen will ich geben dieses Land." Die Worte: damals waren die Can. im Lande, werden vorausgeschickt zur Markirung des Gegensatzes der Gegenwart und der Zukunft, der Wirklichkeit und der Idee. Es wurde damit nichts eigentlich neues gesagt — dafs die Cananiter damals im Lande waren, war schon in C. 10, 15 ff. bemerkt worden — aber die Erinnerung an das schon bekannte gehört hier zur Veranschaulichung der Verhältnisse, in die Abr. eintrat, macht darauf aufmerksam, dafs er πίστει παῴκησεν εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν, Hebr. 11, 9. Das schon und das noch sind beide den Sh. gleich fremd. Es wird blos an das Factum erinnert, dafs sie da waren, dafs Abraham, der Träger so grofser Verheifsung, in bedrängten Verhältnissen als Fremdling und Pilgrim in das Land kam, keinen Fufs breit Landes hatte, das er sein nennen konnte, sich mit demjenigen begnügen mufste, was die Besitzer des Landes nicht brauchen konnten.

Auch in der zweiten Stelle wird Zweck und Bedeutung der Bemerkung aus dem Zusammenhange erkannt: „Und das

*) Wie die neuere Critik unredlicherweise mit doppeltem Mafs und Gewicht umgeht, das tritt hier im Kleinen recht deutlich hervor. v. Bohlen z. B. bemerkt: die Vertheidiger Mos. Abfassung haben Sprache und Geschichte durch die Erkl. schon im Lande, gemifsbraucht. Er selbst übersetzt ohne weiteres: noch im Lande!

Land trug sie nicht, dafs sie beieinander wohnten; denn ihres Besitzes war viel und sie konnten nicht beieinander wohnen. Und es entstand Streit zwischen den Viehhirten Abrams und den Viehhirten Lots, und die Cananiter und die Pheresiter wohnten damals im Lande." Auch hier dient die Bemerkung blos zur Veranschaulichung der Verhältnisse. Hätten Lot und Abr. das Land allein gehabt, so würden sie sich nicht beengt gefunden haben. So aber war ihnen der Raum zu enge; denn sie waren zwischen die eigentlichen Bewohner des Landes eingeklemmt. — Aufser den Cananitern werden noch die Pheresiter genannt, weil diese am meisten mit Abraham und Loth in Berührung kamen und rivalisirten *). Die Pheresiter nämlich, welche nicht in der genealogischen Aufzählung der Canan. Stämme, Gen. 10, 15 ff., vorkommen, sondern nur in den geographischen Aufzählungen der Bewohner des Landes, wie C. 15, 20., Ex. 3, 8., Deut. 7, 1., Jos. 11, 3., und die wir in verschiedenen Gegenden Canaans finden, vgl. Reland p. 139., Rosenm. II, 1. S. 258., sind die Bewohner des platten Landes, die dem Ackerbau und der Viehzucht oblagen, פְּרָזִי = יֹשְׁבֵי אֶרֶץ פְּרָזוֹת; vgl. Ez. 38, 11.: „du sprachst: ich will ziehen in das Land der Dörfer, אֶרֶץ פְּרָזוֹת, kommen über die ruhigen, die sicher wohnen, sie alle wohnen ohne Mauern, und haben nicht Riegel noch Thore," Sach. 2, 8.: „nach Dörferart, פְּרָזוֹת, soll Jerusalem wohnen, wegen der Menge der Menschen und des Viehes darinnen." Das gleichbedeutende פְּרָזִי findet sich Deut. 3, 5.: „alles dieses sind feste Städte mit hoher Mauer, Thoren und Riegeln, aufser den Städten der Bauern, הַפְּרָזִי, sehr zahlreich," 1 Sam. 6, 18.: „von den festen Städten bis zu den Dörfern der Bauern, כֹּל הַפְּרָזִי.

*) Entweder sind die Cananiter das *genus*, die Pheresiter die *species*, oder die Cananiter sind speciell, nach dem *a potiori*, die civilisirten Städtebewohner. So wahrscheinlich Richt. 1, 4. 5, und Gen. 34, 30., wie die Araber sich in das Volk der Städte und das Volk der Wüste theilen. Wenn blos die Cananiter, so wäre die Sache nicht so böse gewesen.

Die Pheresiter, darauf deutet der Verf. hin, waren im Besitze der besten Triften, und Loth und Abraham blieb nur dasjenige übrig, was sie verschmäht hatten. — Dafs die Bemerkung, es gefalst, eine mäfsige sey, wird wohl Niemand behaupten. Weit mehr erscheint sie als solche, wenn willkührlich ein noch eingeschoben wird. *Quis enim* — bemerkt schon Cler. — *ex tempore ignorabat a Cananaeis Abrahami aevo incultum fuisse Palaestinam?*

Hebron.

Die Stadt Hebron — wird bemerkt, vgl. Vater p. 631., Hartmann S. 691. — deren Gen. 13, 18. 23, 2., Num. 13, 23. gedacht wird, hat diesen Namen, wie aus Jos. 14, 15. 15, 13. erhellt, erst nach Moses erhalten. Früher hiefs sie Kirjath Arba. Dafs der letztere Name in Abrahams Zeit üblich gewesen, wird Gen. 23, 2. ausdrücklich versichert.

Auch diese Schwierigkeit ist nicht von den Gegnern der Ächtheit zuerst entdeckt, sondern schon lange vorher stets von neuem besprochen worden. Zu ihrer Beseitigung nimmt Bachiene II, 2. §. 336. an, das Hebron sey, wo es im Pent. vorkomme, von späterer Hand eingeschoben worden. Hamelsveld dagegen, II. p. 273., behauptet, Hebron sey der älteste Name der Stadt, der, nachdem er in der Zeit zwischen den Patriarchen und der Einnahme des Landes durch den neuen Namen Kirjath Arba verdrängt worden, durch die Israeliten wieder hergestellt sey. Der letzteren Ansicht tritt unter den neueren Vertheidigern der Ächtheit Jahn bei, Kanne, in den biblischen Untersuchungen Th. 1. S. 194 ff., hat sie auf eine eigenthümliche Weise zu begründen gesucht, und Rosenm. hat seiner Argumentation Beifall gegeben. Sie wollen wir zuerst prüfen.

Kirjath Arba, so schliefst Kanne, bezeichnet die Stadt des Arba, der nach Jos. 14, 15. ein berühmter Riese war. „Und der Name Hebrons war vor Zeiten Kirjath Arba, Stadt des Arba;

nen Grund zu behaupten, daſs die drei Genannten Söhne Anaks im eigentlichen Sinne, und nicht vielmehr Nachkommen desselben waren. Die drei sind offenbar nicht bloſse Individuen, sondern ganze Geschlechter. Denn es läſst sich kaum denken, daſs dieselben drei Individuen, welche die Kundschafter schon im zweiten Jahre des Auszuges vorfanden, noch lebten als Kaleb die Stadt einnahm.

So können wir also nicht auf die von Kanne angegebene Weise aus dem Namen Kirjath Arba selbst die nachpatriarchalische Entstehung dess., und somit die frühere Existenz des Namens Hebron erweisen. Das Resultat aber wird durch andere Gründe gesichert und zwar durch folgende: 1. Daſs Hebron der ältere Name, Kirjath Arba der später aufgekommene, ergiebt sich, sobald nicht entscheidende Gründe für das Gegentheil vorhanden sind, worüber nachher, einfach aus dem Vorkommen des Namens Hebron im Pent., verglichen mit der Angabe des Buches Josua und der Richter (1, 10.), daſs die Stadt zur Zeit der Einnahme des Landes durch die Israeliten Kirjath Arba hieſs. Denn nur durch diese so leichte und natürliche Annahme kann der Pent. von dem Verdachte eines aus Unkunde hervorgegangenen Anachronismus befreit werden; ein solcher ist aber gerade bei Hebron besonders unwahrscheinlich, da der Verf. mit der Geschichte dieser Stadt die vertrauteste Bekanntschaft zeigt. Man fasse nur die beiläufige Notiz in Num. 13, 22. scharf ins Auge: (Und sie, die Kundschafter, kamen bis nach Hebron, und dort waren Achiman, Sesai und Talmai, die Enakssöhne) „und Hebron wurde gebaut 7 Jahre vor Zoan in Ägypten." Wie genau muſs, wenn er nicht etwa ein Windmacher von Profession ist, mit den geschichtlichen Verhältnissen bekannt seyn, wer es wagt, sich überhaupt auf so specielle Bestimmungen einzulassen? Den Eindruck, welchen diese St. selbst auf die Gegner in einem unbefangenen Momente hervorzubringen geeignet ist, geben die Worte von Studer wieder (z. B. d. Richter 1, 10.): „Höchst merkwürdig ist die Notiz über das Alter dieser Stadt etc.

Wenn diese Angabe Grund hat, welche Folgerungen lassen sich da auch nur aus dem Umstande ziehen, dafs eine so genaue Berechnung überhaupt möglich war!" 2. Den Namen Kirjath Arba erhielt die Stadt von Arba, dem Riesen. Nun finden sich aber zur Zeit der Patriarchen noch keine Spuren von einem Riesengeschlechte in und um Hebron. Und doch fand sich namentlich in der Geschichte Abrahams so viele Veranlassung seiner zu erwähnen, z. B. in C. 23., bei der Erzählung von dem Zuge der Könige aus Ostasien u. s. w. In den übrigen Büchern des Pent., in Josua und Richter wird der Riesen fast bei jeder Erwähnung Hebrons gedacht. Der Gedanke an sie ist mit dem Gedanken an die Stadt innig verwachsen. 3. In dem Namen Hebron findet sich keine Beziehung auf die Zeit Josuas, wie man eine solche doch erwarten sollte, wenn die Israeliten diesen Namen nicht erneuert, sondern ihr denselben auf eigene Hand beigelegt hätten. Man vgl. Analogien, wie das Kadesch, En Mischpat, Hormah, Hermon, Meribah, Siloh u. s. w. Der Name führt vielmehr, nach der wahrscheinlichsten Ableitung von Hamelsveld II, 273. u. A., „vom Vereinigen, sich zusammenthun, weil man sich hier zu einer bürgerlichen Zusammenwohnung setzte," auf den ersten Ursprung der Stadt hin. 4. Der Name Kirjath-Arba setzt, wie das Jebus und das Ir David, das Vorhandenseyn eines eigentlichen *nom. propr.* voraus. Er steht ganz in gleichem Verhältnifs mit dem Namen Mamre = Stadt Mamres, welchen die Stadt in der Patriarchenzeit führte. Nur an die Stelle dieses letzteren Namens war wahrscheinlich der Name Kirjath Arba getreten, und die Israeliten brauchten den Namen Hebron, der ihnen aus der Geschichte der Patriarchen so werth geworden, nicht absolut zu erneuern, sondern sie verhalfen ihm nur, da das Kirjath Arba ein *nomen canum* geworden, zur Alleinherrschaft.

Gegen unsere auf so bedeutenden Gründen beruhende Ansicht kann man nichts weiter geltend machen, als die St. Gen 23, 2., in der angeblich bestimmt versichert werden soll,

der in Abr. Zeit üblich gewesene Name sey Kirjath Arba. Es heifst dort: „und Sarah starb zu Kirjath Arba, d. i. Hebron in Lande Canaan." Die Behauptung beruht auf weiter nichts, als auf der unbewiesenen Voraussetzung, dafs der *primo loco* genannte Name immer der ältere und ursprüngliche sey. Dagegen entscheidet schon allein C. 35, 27.: „und Jakob kam zu Isaac seinem Vater nach Mamre, Kirjath Arba, d. i. Hebron." Hier wird Mamre *primo loco* genannt. Mamre kann aber nicht der ursprüngliche Name der Stadt gewesen seyn; denn Hebron war lange vor Abr. gebaut, Mamre aber war Abrahams Zeitgenosse. — Was übrigens die St. irgend von Gewicht haben kann, wird gewifs durch den Umstand aufgewogen, dafs der Verf., wo er zuerst der Stadt gedenkt, in Gen. 13, 18., sie ohne allen weiteren Zusatz Hebron nennt. Dadurch war dieser Name hinreichend als der unwandelbare Grundname bezeichnet. Absichtlich sagt der Verf., wo er später von C. 23, 2. an unter mehreren Namen der Stadt gedenkt, nie Hebron, d. i. Mamre, oder Kirjath Arba, immer vielmehr Mamre oder Kirjath Arba, d. i. Hebron. Er deutet dadurch an, dafs Hebron auch in der Gegenwart der legitime Name der Stadt sey und bleibe. Dafs er, wo er nur einen Namen nennt, wie Gen. 13, 18. und Num. 13, 22., Hebron setzt, und dafs er, wo er andere Namen anführt, immer das הוא חברון nachfolgen läfst, beruht auf demselben Grunde. Wir haben auch darin wieder ein Beispiel der bis auf das Kleinste herabgehenden Absichtlichkeit.

Dan.

Ein Ort Namens Dan kommt aufser in dem Anhange des Pent., Deut. 34, 1., auch Gen. 14, 14. vor. Ist dies Dan identisch mit demjenigen, welches Jos. 19, 47., Richt. 18, 29. erwähnt wird, so erwächst daraus den Vertheidigern der Mosaischen Abfassung eine nicht geringe Schwierigkeit. Denn nach der Angabe

gabe des Buches Josua und der Richter erhielt die Stadt, früher Laisch oder Leschem, den Namen Dan erst in der nachmosaischen Zeit, von dem Stamme Dan, der sie erobert hatte *).

Ein Theil der Vertheidiger der Ächtheit (Prideaux, Witsius, Reland, Bachiene II, 4. §. 758.) gesteht die Identität zu, und behauptet, dafs der Name Laisch später in Dan verändert sey. Thut man dies, so mufs man anerkennen, dafs das Dan einen Grund abgebe gegen die Mosaische Abfassung des Pent., der durch andere stärkere Gegengründe überwogen werden mufs, vgl. S. 183. Doch ist die Veränderung hier eine so geringfügige, dafs nicht viel dazu gehört, um zur Annahme einer solchen zu berechtigen. — Andere, wie Jahn und Eichhorn, behaupten die Verschiedenheit.

Für die Identität spricht mehr noch als die Gleichheit des Namens, die Gleichheit der Lage. Das Dan der Genesis liegt, wie das des Buches Josua und der Richter, in der nördlichsten Gegend von Canaan. Dafs dort zwei Städte wären, welche unabhängig von einander denselben Namen führten, ist von vorn herein unwahrscheinlich. Doch ist ein solches zufälliges Zusammentreffen, wenn auch selten, doch keinesweges ohne Beispiel, und die Auctorität des Pent. bedarf nur einiger Unterstützung durch anderweitige Spuren von dem Vorhandenseyn eines doppelten Dan in jenen Gegenden, um jene Unwahrscheinlichkeit vollkommen aufzuwiegen. Eine solche Spur haben nun schon ältere Gelehrte in Joseph. *Archaeol.* 1, 10, 1. finden wollen, wo es in Beziehung auf Gen. 14, 14. heifst: περὶ Δά-

*) Die Begebenheit fällt in die Zeit gleich nach Josuas Tode, vgl. Studer z. B. d. R. p. 360. Nach König, alttest. Studien 1. p. 84., soll sie sogar noch der Zeit Josuas angehören. Dagegen spricht aber u. a. der Contrast des religiösen Zustandes, wie ihn diese Erzählung uns vorführt, mit demjenigen, welcher unter Josua statt fand, und die St. Richt. 17, 6., wonach die Begebenheit vorfiel, als noch kein König war, sondern jeder that, was ihm gut dünkte, was auf Josuas Zeit nicht pafst.

νον· οὕτως γὰρ ἡ ἑτέρα τοῦ Ἰορδάνου προσαγορεύεται πηγή. Allein Gesenius, zu Burkhardt 1. p. 496., bemerkt dagegen, der Quell des Jordan habe den Namen Dan ohne Zweifel von der Niederlassung der Daniten und der Erbauung (?) der Stadt Dan in seiner Nähe erhalten. Und vergleicht man die Bezeichnung der Lage der Stadt Dan, welche von den Daniten ihren Namen erhielt, in 5, 3, 1. und 8, 8, 4. (ἥδε ἐστι πρὸς ταῖς πηγαῖς τοῦ μικροῦ Ἰορδάνου), so wird es allerdings wahrscheinlich, dafs der Name von der Stadt auf die Quellen überging. — Dagegen liefert einen Grund für die Duplicität des Dan, von dem wir wenigstens nicht einsehen, wie man ihn beseitigen will, die Stelle 2 Sam. 24, 6.: „Und sie kamen gen Gilead und ins Land Thachthim Chadsi und kamen gen Dan Jaan und ringsum bis nach Zidon." An das gewöhnliche Dan darf man hier schwerlich denken. Denn bei Dan-Laisch findet sich sonst nie eine nähere Bezeichnung. Es wird vorher, in v. 2., und nachher in v. 15. ohne weiteren Beisatz erwähnt. Wozu auch hier das Jaan, wenn es nicht galt, den Ort von einem andern Dan, an das jeder zunächst dachte, wenn er den Namen hörte, zu unterscheiden? — Dafs Dan Jaan in der Nähe von Dan Laisch oder Dan schlechthin lag, geht aus der Beschreibung deutlich hervor. Denn es steht zwischen Gilead und der Umgegend von Sidon.

Dabei wollen wir aber nicht läugnen, dafs der Grund aus dem Vorkommen des Namens Dan wieder zu einiger Kraft gelangen könnte, wenn sich ihm eine Menge ähnlicher Erscheinungen beigesellten. Dies ist aber so wenig der Fall, dafs bei allen übrigen angeblichen Anachronismen sich ihre Nichtigkeit stringent darthun läfst. Zu meinen aber, dafs man mit dem Dan allein etwas ausrichten könne, wäre ebenso thöricht, als wenn man sich einbildete, mit einem einzigen Flintenschufs Bresche in einer wohlverwahrten Festung machen zu können.

Moriah.

Es sey wahrscheinlich, bemerkt Vater S. 631., dafs der Verf. von Gen. 22, 14. deswegen den Namen: Berg Moriah, aus einer Begebenheit Abrahams deducire, weil auf dem Berge dieses Namens Salomo seinen Tempel erbaut hatte. In Aufstellung dieses Grundes hatte er schon ältere Gegner der Ächtheit, wie Spinoza und Clericus, in den *sentimens p.* 131 ff., zu Vorgängern, und spätere, wie Schumann, v. Bohlen, der mit noch gröfserer Zuversicht auftritt (S. 232.), sind ihm darin gefolgt.

Einige nun haben diesen Grund also zu beseitigen gesucht, dafs sie die von der grofsen Mehrheit entschieden anerkannte Identität der beiden Orte geläugnet, behauptet haben, das Moriah der Genesis habe mit dem Tempelberge gar nichts zu schaffen. So zuerst, was schon ein ungünstiges Vorurtheil erwekken mufs, Outhov in einer Abhandlung in der *biblioth. Brem. cl.* 2. *p.* 261 ff., dann Jahn, endlich Bleek, über die Erwähnung des Moriah Gen. 22, 2., in den Beitr. zu den Forschungen über den Pent., Stud. u. Crit. 1831 S. 520 ff., dessen Beweisführung sich sogar den Beifall von De Wette erworben hat. Er meint, bei dem Moriah der Genesis sey an eine Gegend bei Sichem zu denken, welche Gen. 12, 6., Deut. 11, 30., Jud. 7, 1. unter der Benennung Moreh vorkommt. Wahrscheinlich habe ursprünglich auch hier אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה im Texte gestanden. Die jetzige Lesart möge wohl erst in einer ziemlich späten Zeit, vielleicht nicht vor Einführung der Puncte, in den Text gekommen seyn.

Die letztere Annahme erweist sich, aller anderen Gründe zu geschweigen, schon durch Josephus 1. C. 13. §. 2. als unhaltbar, wo es von Abraham heifst: παραγίνεται εἰς τὸ ὄρος, ἐφ' οὗ τὸ ἱερὸν Δαβίδης ὁ βασιλεὺς ὕστερον ἱδρύεται. Zur Zeit des Josephus mufs hiernach jedenfalls das Moriah schon im Texte gestanden haben:

ten, der vorbildlichen und der gegenbildlichen, zwischen denen der Tempel mit seinem Opfercultus ein treffliches Mittelglied bildet, zu behaupten, so wird man von diesem Gesichtspuncte aus zu noch gröfserer Zuversicht gelangen können.

Indem wir nun aber die Identität des Ortes zugestehen läugnen wir die Richtigkeit der Folgerung, welche die Gegner daraus ziehen, durchaus. Kein positiver Grund spricht für dieselbe. Denn dafs, wenn zwei wichtige Thatsachen an einen und denselben Ort versetzt werden, die eine stets um der andern willen erdacht seyn müsse, wer möchte das behaupten? Konnte nicht die göttliche Vorsehung dies Zusammentreffen herbeiführen, gerade so, wie sie später das ungleich wichtigere des Ortes von Christi Opfer mit dem von Isaacs Opfer bewirkte? Müfste man nicht, wenn man consequent seyn wollte, auch behaupten, es sey wahrscheinlich, dafs der Verf. die ganze Geschichte von Isaacs Opferung im Lande Moriah ausgedacht habe, um ein Vorbild für die Opferung Christi zu gewinnen? Und dann, wer sagt uns denn, dafs nicht die urgeschichtliche Heiligung des Ortes für David und Salomo ein Mitgrund war, dort gerade den Tempel zu erbauen? Dafs die nächste Veranlassung zur Wahl des Ortes für den Tempel die dort David gewordene göttliche Erscheinung war, 2 Sam. 24, 1 ff., 1 Chron. 21, 28, 22, 1., spricht nicht dagegen. Denn diese Erscheinung konnte ja füglich nur Auffrischung des Andenkens an die frühere seyn, Verstärkung der schon in ihr liegenden Aufforderung, gerade diesen Ort zu wählen. — Dagegen sprechen folgende Gründe gegen die Ansicht der Gegner. 1. Sie hat die Analogien gegen sich. Bei den übrigen Orten, bei denen eine spätere Heiligung mit einer urgeschichtlichen zusammentrifft, z. B. bei Bethel, Beersabah, Gilgal, ist es ganz unmöglich, die letztere als Product der ersteren zu betrachten, sondern es findet gerade das umgekehrte Verhältnifs statt. Selbst Vatke, S. 457., mufs anerkennen, dafs „die typische Weihe, welche die Patriarchen durch ihren Cultus solchen Örtern ertheilen, welche schon den Jüdi-

schen Propheten des 8ten Jahrh. für profan gelten," den betreffenden Erzählungen der Genesis ein frühes Zeitalter anweise. Dafs aus diesen Analogien der gegnerischen Ansicht ein sehr ungünstiges Vorurtheil entsteht, liegt am Tage. 2. Der Name Morijah, zusammengesetzt aus Jah = Jehovah und dem Part. in Hophal des Verbi רָאָה, kann schon deshalb nicht der späteren Zeit angehören, weil das Hophal des Verbi רָאָה nur im Pent. vorkommt, vgl. Th. 2. S. 263. — 3. Die Annahme, dafs die Heiligkeit, welche der Berg Moriah dadurch erhielt, dafs er der Sitz des Tempels wurde, eine Sage erzeugt habe, deren Mittelpunct der Name Moriah bildete, setzt voraus, dafs dieser Name, als Name des Tempelberges, im gewöhnlichen Gebrauche war, und auch die umliegende Gegend davon den Namen: Land Moriah, erhielt. Davon findet aber gerade das Gegentheil statt. Schon Reland p. 854. bemerkt: *Certe in sacris litteris, quum de templo sermo est, quod Moriae incubuisse nemo est, qui neget, illud Sion solet tribui, quo spectant hi modi loquendi, deum elegisse Sionem, habitare in Sione, etc.* Als Name der Gegend kommt das Moriah an keiner einzigen Stelle der späteren Bücher vor, als Name des Tempelberges nur in der einzigen 2 Chron. 3, 1. — Von unserem Standpuncte aus hat die Erklärung der Thatsache keine Schwierigkeit. Dafs der Name Moriah, aus der Begebenheit in dem Leben Abrahams hervorgewachsen, innerhalb der Grenzen der Familie der Patriarchen eingeschlossen blieb, versteht sich von selbst. Hätten nun die Israeliten bei der Einnahme des Landes unter Josua gleich auch diese Gegend zum bleibenden Eigenthum erhalten, so würde der Name Moriah, wie so manche andere, z. B. Beersabah, Bethel, Gilead, Machanaim, Pnuel, Hebron, bald in allgemeinen Gebrauch gekommen seyn. Im Zusammenhange mit der gänzlichen Neugestaltung aller Verhältnisse verdrängte der neue Name sehr leicht den alten, und in dem frommen Eifer, welcher das Volk beseelte, setzte man etwas darein, die heiligen Namen sobald und vollständig als möglich den profanen zu substituiren. Der Zion

aber blieb bis auf David im Besitze der Jebusiter, vgl. 2 Sam. 4, 7., und die Israeliten hatten sich schon seit langer Zeit nicht weniger an diesen Namen gewöhnt, wie die ursprünglichen Einwohner, mit denen sie in Jerusalem zusammenwohnten *). So unterliefs man es, den alten Namen aus seinem festen Besitze zu vertreiben, obgleich jeder wufste, dafs der Zion der Moriah der heil. Urgeschichte. Erst nach dem Exil, als wieder eine vollkommene Neugestaltung der Verhältnisse eintrat, gelangte der Name Moriah zu seinem Rechte, doch also, dafs er nicht den Namen Zion verdrängte, an den sich nun schon als Zion so viele theure Erinnerungen knüpften, sondern nur einem einzelnen Theile desselben, demjenigen, welcher den Tempel trug, zu eigen wurde, obgleich er ursprünglich dem ganzen angehört hatte.

Bethel.

„Vorzüglich deutlich — bemerkt Vater S. 632. — belegt der Name Bethel den Gebrauch eines nachmosaischen Namens. Sehr oft ist dieser Name genannt; schon Gen. 12, 8. wohnt Abraham bei der Stadt Bethel, Gen. 28, 19. 35, 15. giebt Jakob dem Orte, da nach 28, 19. die Stadt vorher Lus geheifsen, den Namen Bethel. Gleichwohl hiefs der Ort noch zur Zeit von Jos. 18, 13. Lus, wie diese St. deutlich lehrt."

Allein der scheinbare Anachronismus verschwindet bei näherer Betrachtung sofort. Jacob nannte zunächst nicht die Stadt, sondern den Ort, wo er die Engel Gottes heraufsteigend und herabsteigend gesehen hatte in der Nähe derselben, Bethel, Gen. 35, 15. Beide werden noch Jos. 16, 2.: „und die Gränze geht von Bethel nach Lus" unterschieden **). Von seinen Nach-

*) Dafs der Name Zion der bei den ursprünglichen Einwohnern übliche war, erhellt aus 2 Sam. 4, 9.

**) Vgl. Maslus und Cler. z. d. St.; die Annahme von Reland und Studer, z. B. d. R. p. 44., Lusah sey eine femin. Nebenform von לוז, Bethel Lusah = Bethel d. i. Lusah, hat nichts für sich.

kommen wurde der Name auch auf die Stadt übertragen, vgl. z. B. Gen. 35, 6.: „und Jakob kam nach Lus, welches im Lande Canaan, d. i. Bethel." Dafs die Cananitischen Einwohner der Stadt sich daran nicht im geringsten kehrten, dafs die Stadt nach wie vor Lus hiefs, der Name Bethel nur prophetische Bedeutung hatte, liegt in der Natur der Sache, und brauchte gewifs nicht ausdrücklich bemerkt zu werden. Erst als die Israeliten die Stadt einnahmen, mufste der Name Lus dem Namen Bethel weichen.

Dafs dieser schon früher vorhanden war, erhellt eben daraus, dafs die Israeliten dem früheren Lus, sobald sie es eroberten, den Namen gaben. Er steht in keiner Beziehung auf eine Begebenheit der damaligen Zeit, er weist hin auf die in der Genesis berichtete Thatsache, und liegt die Thatsache, auf die sich der Name bezieht, über der Periode der Einnahme des Landes hinaus, so mufs dies bei dem innigen Zusammenhange von Namen und Sache auch von dem Namen gelten.

Wie lebhaft unter den Israeliten das Bewufstseyn um die Thatsachen war, welche nach der Gen. den Namen Bethel hervorriefen, geht schon daraus hervor, dafs nach Richt. 20, 18. 26. die Bundeslade während des Krieges gegen die Benjaminiten in Bethel war, dort auch nach Beendigung des Krieges vor der Bundeslade die Volksversammlung gehalten wurde. Ebenso auch daraus, dafs Bethel unter die Zahl der sämmtlich durch Erinnerungen der Vorzeit geheiligten Orte gehörte, an denen das Volk der 10 Stämme dem Herrn seine selbsterwählten Dienste leistete, vgl. Th. 2. S. 91. Jerobeam vertraute auf die alterthümliche Heiligkeit dieses Ortes so sehr, dafs er ihn vor allen anderen geeignet hielt Jerusalem die Spitze zu bieten, und dort sein Heiligthum errichtete, vgl. Th. 2. S. 177. Schon zu Samuels Zeit war dort der Sitz eines Privatcultus, 1 Sam. 10, 3.

Gesenius meint in dem Thes. p. 194.: *ab his sanctuariis* (zur Zeit der Richter und Jerobeams) *haec urbs domus dei nomen facile sortiri potuit.* Allein es fragt sich, wie diese

sanctuaria dahin kamen. Dafs der Verf. des Buches der Richter den Grund der Wahl von Bethel zum temporären Sitze der Lade in die Begebenheiten der Vorzeit setzt, durch welche der Ort geheiligt war, ist S. 47. nachgewiesen worden. Und dann ist ja der Name Bethel doch jedenfalls früher, wie diese *sanctuaria*. Oder sollen auch die Stellen in dem B. Josua, soll die ausführliche Erzählung in dem B. d. Richter 1, 22 ff. verworfen werden? Wie würde im Reiche Juda der Name Bethel gebräuchlich geworden seyn, wenn er nicht in der Zeit, als Name und Wesen des Ortes in den grellsten Contrast traten, sich schon zu unbedingter Herrschaft erhoben, den früheren ganz verdrängt hatte? Wie in Hos. 4, 15. 12, 5. der Name Bethel von der in der Gen. berichteten Thatsache abgeleitet wird, ist schon Th. 2. S. 57. 76. gezeigt worden.

Ehe ein König herrschte den Kindern Israel.

Es heifst Gen. 36, 31.: „und dies sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, bevor ein König herrschte den Kindern Israel."

Diese St. betrachtet schon Clericus als späteren Zusatz. Vater, S. 643., behauptet, sie könne nicht eher geschrieben seyn, als bis Israel selbst einen König hatte. v. Bohlen, Einl. S. 69., bemerkt: „Auch Könige kennt der Verf., Gen. 17, 6. 16.; 35, 11. 36, 31. 49, 20., Deut. 17, 14. 28, 36. An manchen (eine Probe der unbegreiflichen Ungenauigkeit dieses Schriftstellers) dieser Stellen heifst es: ehe Könige herrschten über Israel — — als wenn es zu Carls des Grofsen Zeit hiefse: dies geschah vor der Reformation."

Das Bedenkliche, welches die St. allerdings auf den ersten Anblick hat, verliert sich gänzlich, wenn ihre so deutlich zu Tage liegende Beziehung auf die vorhergehenden Verheifsungen des Königthums unter ihrer Nachkommenschaft an die Patriar-

chen ins Auge gefaſst wird, besonders auf die kurz vorhergehende St. C. 35, 11., wo Gott zu Jacob: „ich bin der allmächtige Gott, sey fruchtbar und mehre dich, Volk und Völkerhaufen wird von Dir kommen, und Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen."

Diese Beziehung wurde schon von den älteren Auslegern erkannt. J. H. Michaelis bemerkt: *antequam impleretur promissio C.* 35, 11. *Mysterium crucis.* Und einen trefflichen Commentar zu dieser kurzen, aber inhaltschweren Andeutung giebt Calvin: *Memoria tenendum est, quod paulo ante diximus, subito excellere reprobos, ut statim concidant, sicut herba tectorum, quae radice caret, praecocem habet vigorem, sed citius arescit. Duobus filiis Isaac promissa fuerat haec dignitas, quod oriundi essent ab ipsis reges: priores inciplunt regnare Idumaei: ita videtur deterior esse Israelitarum conditio. Sed tandem successus temporis docuit, quanto melius sit humi reptando altas agere radices, quam praeposteram excellentiam momento acquirere, quae statim evanescat* *).

So verliert also diese St. alle eigenthümliche Schwierigkeit. Sie tritt ganz auf gleiche Stelle mit den übrigen, worin die Errichtung des Königthums als nothwendig in dem Entwickelungsgange des Volkes Gottes liegend betrachtet wird. Will man diese sämmtlich als Spuren späteren Zeitalters ansehen, so thue man es. Man streiche dann aber auch alle andere Thatsachen aus der Geschichte, welche bekunden, daſs wahrhaft groſsen Männern oft ein groſsartiger Blick in die Zukunft verstattet wird; man sey consequent geistlos, tilge überall, was

*) Vgl. auch Witsius, *misc.* 1. *p.* 125: *Jacobo facta erat de regibus promissio, Esavo non. Merito ergo observat Moses, tanquam rem memorabilem, et in qua ingens esset fidei exercitium, quod antequam haec promissio impleretur in posteritate Jacobi, Esavitae tot jam reges habuerint. Non est necesse propheticum hic quicquam fingere. Omnia historica sunt.*

von dem Standpuncte der eigenen Kleingeistigkeit aus unbegreiflich erscheint.

Auf kein schlimmeres Beispiel hätte v. Bohlen sich berufen können, als auf das der Reformation. Er ahnet nichts davon, dafs die Vorherverkündungen derselben nach Sache und nach Namen durch Jahrhunderte hindurchgehen, vgl. die reichen Sammlungen bei Löscher, Reformationsacta 1, 145 ff., Weikhmann, *de vaticiniis in genere, speciatimque de vaticiniis Lutheri,* Wittenb. 1755 S. 24 ff. (Luthers eigene Weissagungen S. 30 ff.) und den andern dort angef. Schriftst.; in Bezug auf Joachim zu Ende des 12ten Jahrh., Rudelbach, Leben des Savonarola S. 297 ff., die heil. Brigitta im 14ten Jahrh., S. 300 ff., Savonarola selbst S. 302 ff. — Welche merkwürdige Blicke that Bengel in die Zukunft, wenn sein Geist sich von den Fesseln seines apocalyptischen Systemes befreite, vgl. die Zusammenstellung bei Burk, Bengels Leben und Wirken S. 295 ff. „Man gebe nur Acht — schrieb er — ob nicht der König in Frankreich noch Kaiser wird." „Die deutschen Bisthümer und Abteien werden secularisirt werden." „Die lateinische Sprache wird nicht mehr lange so gänge und geben bleiben, wie sie es heutiges Tages ist. Überhaupt wird die Literatur bald eine ganz andere und neue werden." „Die Lehre vom inneren Worte wird noch erschrecklich viel Unheil anrichten, wenn einmal die Philosophen anfangen werden sich ihrer zu bedienen. Sie werden, um menschlich zu reden, den Kern ohne Butzen, Hülse und Schale haben wollen, d. i. Christum ohne die Bibel, und werden so aus dem Subtilsten in das Gröbste fortschreiten, ohne zu wissen, wie es ihnen geht" u. s. w. u. s. w.

Man übersehe nicht die natürlichen Grundlagen, welche das Vorhersehen der Errichtung des Königthums in Israel hatte. Zuerst auf das Volk gesehen. In dieser Beziehung weist das: „wie alle Völker," in dem Königsgesetz Deut. 17. v. 14., und ebenso in dem Verlangen, welches das Volk an Samuel richtet, 1 Sam. C. 8, 5., darauf hin, wie nahe der Wunsch des König-

thumes, das Streben es aufzurichten dem Volke lag. Von allen Seiten von Völkern umgeben, welche Könige hatten, wie konnten sie sich dem Einflusse des monarchischen Zeitgeistes entziehen? Dafs dieser über kurz oder lang sich entschieden und unabweislich geltend machen werde, konnte jeder Einsichtsvolle voraussehen, um so mehr da die Mängel der gegenwärtigen Verfassung so offen zu Tage lagen. Dann auch auf Gott gesehen. Wer die Mängel der gegenwärtigen Verfassung erkannte, und einsah, welche Übelstände es mit sich führte, dafs der unsichtbare König nicht regelmäfsig durch ein sichtbares Oberhaupt repräsentirt wurde, wen die tägliche Erfahrung die Wahrheit des: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, einsehen lehrte, und zugleich, dafs wegen der sündigen Schwachheit des Volkes die Einheit des himmlischen Herrschers nicht im Stande war allein dem Bedürfnifs abzuhelfen — für den war die Erwartung der dereinstigen Errichtung des Königthums ein einfaches Resultat der Überzeugung von Israels Erwählung, wie sie ja auch als Folge der Erwählung an allen betr. Stellen der Genesis betrachtet wird *).

Dies sind Moses und Aharon.

Exod. 6, 26. 27. heifst es zum Schlusse der Genealogie Aharons und Mose's: „dies sind Aharon und Moses, zu denen der Herr sprach: führet heraus die Kinder Israel aus dem Lande Ägypten nach ihren Heeren. Sie sind es, welche redeten zu Pharao, dem Könige von Ägypten, herauszuführen die Kinder Israel aus Ägypten. Dies sind Moses und Aharon." Diese

*) Man vgl. noch die Bemerkungen über die St. in Drechslers Schrift: die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttest. Critik, Leipz. 1837, S. 77 ff. Der Verf. weist u. a. darauf hin, dafs es nicht heifst: ehe die Könige regierten über die Kinder Israel — wie Ruth 1, 1.: zu der Zeit, da die Richter regierten — sondern bevor noch die Kinder Isr. einen König gehabt hatten.

Stelle gehört schon zu den 18 verdächtigen St. bei Cler. *Non urgetur quidem* — bemerkt er — *tertia persona, sed pronomen demonstr.* הוּא *et* הֵם, *quod a vivente Mose et de se ipso scribente vix adhiberi potuisse videtur.* Er sucht dann die Schwierigkeit zu beseitigen, jedoch auf wenig genügende Weise. Vater bemerkt S. 637.: „So schreibt man wohl nur von der Zeit nach entfernten Männern."

Kanne, II. p. 82., macht darauf aufmerksam, dafs die Worte auch von dem Standpuncte der Gegner aus unmöglich den Zweck haben können, Moses und Aharon genau als diejenigen zu bezeichnen, durch welche Gott den Auszug aus Ägypten bewirkt, so dafs man wäfste, dafs sie es wären und keine anderen. Zu welcher Zeit wäre dies wohl nothwendig gewesen? Jedes Kind wufste es. Auch war es im Vorhergehenden schon hinreichend gesagt.

Wird der richtige Zweck und die wahre Bedeutung der Worte festgestellt, so verlieren sie ganz ihr fremdartiges Aussehen und jede Schwierigkeit schwindet.

V. 13. und v. 26. 27., der Eingang und der Schlufs der in v. 14—25. enthaltenen Genealogie, haben den gemeinsamen Zweck anzudeuten, warum dieselbe überhaupt, und warum sie gerade an dieser Stelle eingeschaltet wurde. Sie waren es, zu denen Gott redete, die er an Israel und an Pharao sandte, und die diesem Auftrage Folge leisteten. In ihrer Würde als Gottesgesandte, die eben jetzt ins Leben treten soll, liegt die Bedeutsamkeit ihrer Genealogie für das Werk, welches die göttlichen Führungen Israels beschreiben soll. Das: dies ist Aharon und Moses, ist nach dem Zusammenhange s. v. a. dies ist die Genealogie Aharons und Mose's, oder dies sind Aharon und Moses nach ihren genealogischen Verhältnissen *). Die Berechti-

*) Die Worte werden zu Ende von v. 27. noch einmal wiederholt, um den Schlufs der Genealogie und den Wiederanfang der Geschichte scharf zu markiren. Sie leisten hier denselben Dienst, welchen in der gelenkigeren Geschichtschreibung die Übergangsformeln. Zu Anfang

gung zu dieser näheren Bestimmung erhalten wir schon aus dem unmittelbar vorhergehenden: „dies sind die Familienhäupter der Leviten nach ihren Geschlechtern." Ebenso ergiebt sich diese Befugniſs auch aus der Vergleichung von v. 27. mit v. 13. Das Ende kehrt in unverkennbarer Absichtlichkeit wörtlich zum Anfange zurück: zu Pharao, dem Könige von Ägypten, herauszuführen die Kinder Israel aus Ägypten. So entspricht nun auch das: dies ist Aharon und Moses, zu Ende in v. 26. dem: dies sind die Häupter ihrer Familie, zu Anfang von v. 14. im Eingange der Genealogie. Zu Anfang: Gott redete also zu Moses und Aharon, deren Genealogie folgende; zu Ende: dies ist die Genealogie Mose's und Aharons, zu denen Gott redete.

Exod. 16, 33—35.

Es heiſst hier zum Schlusse der Erzählung vom Mannah, v. 33.: „Und Moses sprach zu Aharon: nimm ein Krüglein und thue darein einen Omer voll Mannah und setze es nieder vor dem Herrn, zur Aufbewahrung auf eure Geschlechter. V. 34.: Wie der Herr Mose geboten, und Aharon setzte es nieder vor dem Zeugnisse zur Aufbewahrung. V. 35.: Und die Kinder Israel aſsen das Mannah 40 Jahre, bis sie kamen zum bewohnten Lande, das Mannah aſsen sie, bis sie kamen zur Gränze des Landes Cenaan."

Die meisten Schlüsse, welche man aus dieser Stelle gezogen hat (vgl. Vater S. 445. 46.), haben nur gegen diejenigen Vertheidiger der Ächtheit Beweiskraft, welche die successive Abfassung des Pent. in seiner gegenwärtigen Gestalt behaupten. Diese befinden

herrscht die genealogische Rücksicht noch vor, und Aharon als der ältere steht voran, zu Ende tritt schon der historische Gesichtspunct ein, und hier wird Moses als der bedeutendere zuerst genannt, ebenso wie in v. 13., wo der Verf. von der Geschichte zur Genealogie übergeht, Moses voransteht.

sich hier freilich in rathloser Verlegenheit, und die Mittel, welch sie anwenden, derselben zu entgehen, dienen nur dazu, sie rech sichtbar zu machen. Besonders ist dies in Bezug auf das לִפְנֵי הָעֵדוּת in v. 34. der Fall. Nach der gewöhnlichen Erklärun durch: vor dem Zeugnisse = den Gesetzestafeln, ist dies mi der Annahme eines Niederschreibens an Ort und Stelle unver träglich; denn die Gesetzestafeln wurden erst später verfertigt und erst C. 40, 20. in die Bundeslade gelegt. Nach dem Vorgang von Scheibel, 1. S. 120. läugnete daher Kanne, Th. 2. p. 82. dafs das עֵדוּת die Gesetzestafeln bezeichne. Nach ihm soll Zeugnifs = Ort seyn, wo Gott sich den Israeliten bezeugte, ein heiliger Ort im Lager, wo vor Errichtung der Stiftshütte Gott sich den Israeliten offenbarte. Diese Annahme, der neuerlich noch Bauer beigetreten ist, die Relig. des A. T. 1ster Bd. Berl. 1838 S. 300., ist aber gerade so willkührlich, wie der Versuch von Vatke, S. 409., in der mit seinen Hypothesen unverträglichen Stelle 2 Regg. 17, 12., das עֵדוּת statt durch Gesetz von einer nicht weiter bekannten Insignie des Königs zu verstehen. Schon Hertz, Spuren des Pent. in den BB. der Könige S. 66., macht darauf aufmerksam, dafs das עֵדוּת an den mehr als hundert Stellen, wo es vorkommt, nie eine andere Bedeutung hat, als die: Zeugnifs = Gesetz *). Die Erklärung Kanne's ist um so unzulässiger, da das Gesetz den Namen עֵדוּת gar nicht insofern führt, als es den Willen Gottes bezeugt, so dafs es = Offenbarung wäre, sondern vielmehr insofern, als es wi-

*) Selbst die beiden St. Ps. 60, 1. und 80, 1. sind nicht mit Rosenm. auszunehmen. — Wie man das לִפְנֵי הָעֵדוּת anders als von dem Gesetze erklären könne, wenn man auch nur die vier St. Ex. 25, 16. 22.; 31, 18. 32, 15. vergleicht, läfst sich kaum absehen. Nicht umsonst wird übrigens das Gesetz gerade hier עֵדוּת genannt. Das Zeugnifs von Gottes Gnade gegen sein Volk soll, die Anklage verstärkend, neben dem Zeugnisse wider die Übertretungen des Volkes stehen. Dafs das Gesetz in dieser Qualität עֵדוּת genannt wird, werden wir später, in dem Abschnitt: die Theologie des Pent., noch ausführlicher, als es im Texte schon geschehen, nachweisen.

wider die Übertretungen des Volkes zeugte. Dies erhellt aus Deut. 31, 21. 26.: „nehmet dieses Gesetzbuch und leget es zur Seite der Lade des Bundes eures Herrn, und es sey dort wider dich zum Zeugen." Für diese Bedeutung spricht auch das Verhältnifs des עֵרוּת zu dem כַּפֹּרֶת, ἱλαστήριον, vgl. Exod. 25, 21.: „Und du thust das Kapporet oben auf die Lade und in die Lade thust du das Eduth, das ich dir geben werde." Zwischen dem Eduth, das das Volk wegen seiner Sünden anklagt, und dem Herrn, dem Heiligen und Gerechten, befindet sich das Kapporet, das mit dem Blute der Versöhnung besprengt wird; vgl. Lev. 16, 13.: „Und es bedeckt die Wolke des Rauches (das Symbol des Gebetes, das sich auf das Blut der Versöhnung gründet) das Kapporet, das auf dem Eduth ist, dafs er nicht sterbe." Num. 7, 89.

Sobald man aber, wie man auch durch viele andere Gründe, namentlich durch die kunstvolle Composition, dazu genöthigt wird, die eigentliche Redaction des Pent. in die letzten Zeiten Mose's versetzt, so schwinden alle Schwierigkeiten. Wir haben hier den *locus classicus* über das Mannah; Num. 11, 7 ff. ist nur ein gelegentlicher Nachtrag. Dafs der Verf. nun hier Notizen in Bezug auf das Mannah anschliefst, die eine spätere Zeit betreffen *), ist ganz natürlich und seinem durchgängigen Verfahren angemessen, wie er z. B. in der Genesis, damit alles einen Stammvater betreffende beisammen sey, seinen Tod u. s. w. berichtet, auch wenn derselbe über das folgende genaune Zeit hinausliegt. Auch in den übrigen historischen Büchern kommt ähnliches vor. So wird z. B. in 1 Sam. 17, 54. an die Erzählung von Davids Siege über Goliath sogleich die Notiz angeschlossen, dafs er sein Haupt nach Jerusalem gebracht habe, was erst viele Jahre später geschah; Lucas in C. 2, 19. 20. fügt an die

*) Der Widerspruch Kanne's dagegen in Bezug auf v. 33. und 34. ist um so seltsamer, da er selbst in Bezug auf v. 35. annehmen mufs und auch wirklich annimmt, dafs hier Späteres anticipirt werde.

Erzählung von dem Auftreten Johannes d. T. sogleich die Nachricht von seiner Gefangenschaft.

Nur v. 35., die Angabe, dafs die Israeliten das Mannah 40 Jahre gegessen, bis sie zum bewohnten Lande, zur Gränze von Canaan gekommen, scheint über die Zeit Mose's hinauszuführen, besonders wenn Jos. 5, 11. 12. verglichen wird, wonach das Mannah noch einige Zeit nach dem Tode Mose's fortdauerte. Clericus, dem Rosenm. sich anschliefst, weifs hier keinen andern Ausweg, als den Vers für ein Glossem zu erklären, eine Annahme, die um so mifslicher ist, da der Vers in so gutem Zusammenhange mit den vorhergehenden Angaben steht, die sich ebenfalls auf die spätere Geschichte des Mannah beziehen. *Respondent quidem nonnulli* — bemerkt Cler. *de scr. Pent. No.* 12. — *scivisse Mosen, ut liquet ex Num.* 14, 33., *Mannam post quadraginta annos, ingredientibus Israelitis terram Cananaeam cessaturum, sed hoc narratur hic, non praedicitur, ideoque praeterito utitur Moses. Itaque hunc versum* κατὰ παρεμβήκην *additum dicere malim, ex occasione antecedentium, ubi de Gomero Manna pleno ad arcam ponendo sermo est.*

Allein sehen wir die Stelle genauer an, so zeigt sich, dafs sie nichts enthält, was über die Zeit Mose's hinausgeht, und was er nicht hätte schreiben können. Er berichtet, dafs das Mannah nicht etwa als eine vorübergehende Wohlthat, zur Abhülfe augenblicklicher Noth, den Israeliten zu Theil wurde, sondern durch die ganze Zeit des Zuges vom ersten bis zum vierzigsten Jahre, da sie an der Gränze des bewohnten Landes ankamen, hindurchging. Was nachher geschah, darüber wird nichts berichtet, vgl. die Bemerk. über das עַד in Th. 1. (Einl. z. Dan.) S. 67., obgleich es in der Natur der Sache liegt, und auch durch das „zum bewohnten Lande" angedeutet wird dafs das Mannah nun nicht lange mehr fortdauern konnte. Der Verf. greift der ferneren geschichtlichen Entwickelung und ihre zu erwartenden Beschreibung nicht vor. — Dafs das עַד so auf gefafst werden müsse, wie wir es gethan, dafs der Verfasser nu

die Zeit angeben will, da das Mannah noch fortdauerte, nicht den Zeitpunct bestimmen, da es aufhörte, geht auch aus Jos. 5, 11. 12. hervor. Nach dieser St., die nach dem durchgängigen Verhältnisse des Buches Josua zum Pent. keinen Widerspruch gegen die unsrige enthalten kann, dauerte das Mannah auch innerhalb des bewohnten Landes noch eine Zeit lang fort. — Man vergleiche diese St., welche sich an die unsrige geradezu als Fortsetzung anschliefst, wie ganz anders ist sie gefafst: „Und sie afsen von dem Ertrage des Landes — — und das Mannah hörte auf, da sie afsen vom Ertrage des Landes, es war den Kindern Israel kein Mannah ferner, und sie afsen von der Frucht des Landes Canaan in diesem Jahre." Was hier erzählt wird, war zur Zeit, da Moses sein Werk beschlofs, wirklich schon geschehen.

Omer.

Vater bemerkt S. 633.: „Exod. 16, 36., Num. 3, 47. 18, 6. steht: der Omer ist der zehnte Theil des Ephah; diese Erklärung ist auffallend, wenn sie nicht durch Zeitveränderungen nothwendig geworden war."

Hier ist zuvörderst ein Versehen zu berichtigen, welches wir mit Stillschweigen übergehen würden, wenn es nicht zeigte, wie die Gegner alles aufraffen, was irgend zu ihrem Zwecke dienen kann, ohne vorher, wie derjenige, dem es um Wahrheit zu thun ist, es einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Die Bemerkung findet sich blos Exod. 16, 36.; an den beiden letzteren Stellen steht nichts der Art, sondern die Bemerkung: der heilige Sekel habe 20 Gerah. Weit entfernt die Stellen im Originale anzusehen, schöpfte Vater nur aus Cler. *de scr. Pent.*, wo No. 13. p. 28. die Worte vorkommen, welche, äufserst flüchtig angesehen, die Veranlassung zu dem Irrthume gaben: *similia occurrunt de nummo*, Num. 3, 47. 18, 6. Dafs die Bemerkung, wodurch Cler. den aus Ex. 16, 36. entnommenen Ein-

wand gegen die Ächtheit zu beseitigen sucht: *non constat ut quam Judaeos inter se aliis mensuris in Palaestina usos esse, ut ea de causa veteres mensuras definiri oporteret* unberücksichtigt bleibt, wird man hiernach schon erwarten.

Den Weg zur völligen Beseitigung der Schwierigkeit bahnte zuerst J. D. Michaelis, suppl. p. 1929., indem er die gangbare Annahme, dafs das עֹמֶר Name eines Maafses sey, verliefs. Er vergleicht das Arab. غُمْر, *catini sive poculi parvi genus omnium minimum*, und bemerkt: *proprie ergo nomen poculi fuit, quale secum gestare solent Orientales per deserta iter facientes, ad hauriendam si quam rivus vel fons offerret aquam. — — hoc in poculo, alia vasa non habentes, et mannam collegerunt Israelitae.* Auf dasselbe Resultat kam, wie es scheint von Michaelis unabhängig, auch Kanne, Th. 2. S. 77. Er meint, das Omer sey ein gewöhnliches Hausgeschirr gewesen, das überall ungefähr gleiche Gröfse hatte, wie manche Gefäfse, z. B. die sogenannten Kufferkrüge bei uns, so dafs es füglich die Dienste eines Maafses leisten konnte.

Mit diesem Resultate stimmen auch wir überein, und wollen hier versuchen, es aus dem Gebiete der Conjectur zu erheben. Denn durch die Berufung auf das Arabische, auf die auch Kanne sich beschränkt, ist dies noch nicht gelungen. Vielmehr lassen sich gegen sie manche Einwürfe erheben, z. B. dafs man durch dieselbe das עֹמֶר lofsreifse von der Bedeutung seiner Wurzel im Hebräischen, das Omer in der Bed. Gefäfs auf unzulässige Weise trenne von dem Omer in der Bedeutung Garbe. Jedenfalls könnte die vereinzelte Vergleichung erst auf Grund einer umfassenden Erörterung über die Wurzel עמר in den Semitischen Dialecten rechte Bedeutung gewinnen, und diese bietet so viele Schwierigkeiten dar, dafs es sich fragt, ob sie je geeignet seyn wird, eine solide Basis für etwas anderes abzugeben.

Weit bedeutender ist, wie es scheint, folgender Grund. Das Omer findet sich in v. 16. 18. 22. 23. Zum Schlusse des ganzen Abschnittes, in dem es mehrfach vorgekommen, steht die

Bemerkung, welche sein Verhältnifs zum Ephah bestimmt. Aufserdem kommt es nirgends weder im Pentateuch, noch in den übrigen Schriften vor. Dies mufs schon auffallen; es läfst sich kaum denken, wenn Omer Name eines Maafses war. Dann mufste sich, scheint es, auch anderwärts Gelegenheit ergeben, seiner zu erwähnen. Doch wenn man sich dabei noch immer auf den Zufall berufen könnte, so wird diese Berufung ganz abgeschnitten durch die Thatsache, dafs ein Maafs gerade von dem Umfange, welcher hier dem Omer beigelegt wird, an einer grofsen Anzahl von Stellen des Pent. vorkommt, ohne je Omer genannt zu werden. An einigen St. wird es blos appellativisch als das Zehntheil eines Ephah bezeichnet, עֲשִׂירִת הָאֵפָה, gerade so wie an unserer St., vgl. Levit. 5, 11., Num. 5, 15. 28, 5. Weit häufiger (über zwanzigmal im Pent.) kommt es unter dem Namen עִשָּׂרוֹן vor *). War Omer Name eines Maafses, so erkläre man, warum es an diesen Stellen nie vorkommt, ebenso wenig, wie in uns. C. das עשרון damit abwechselt **).

Noch nehme man die Unwahrscheinlichkeit hinzu, dafs jede Israelitische Familie, bis zum Geringsten herab, ein Maafs besafs. Selbst bei uns ist ein solches wohl nur in der Minderzahl der Haushaltungen vorhanden. Eine Art Becher oder Napf dagegen mufste jeder haben. Und war dieser bei den Israeliten damals durchgängig ungefähr von gleichem Inhalte, so lag es in der Natur der Sache, dafs dies nicht immer so war, und die Feststellung des Inhaltes durch die Angabe des Verhältnisses zu einem feststehenden Maafse, über dessen Gleichheit die Obrigkeit wachte, war ganz in der Ordnung.

---

*) Winer fälschlich: *mensura liquidorum*, st. *aridorum*. Es findet sich immer nur bei trockenen Dingen.

**) Man wird hiernach beurtheilen, mit welchem Rechte Gesen., *thes.* s. v. בת, was doch im besten Falle nur von dem Ephah gelten konnte, auf das בת übertragend bemerkt: *decima Bathi pars* עמר *dicebatur.*

Sündopfer und Schuldopfer.

„Der undeutliche Unterschied der Sünd- und Schuldopfer Lev. C. 4—7. — behauptet man, vgl. De Wette Einl. §. 149. — falle einem Aufzeichner zur Last, der die Mosaische Gesetzgebung nur aus der Übung kannte." Dieser angebliche Anachronismus kann nur also beseitigt werden, dafs wir nachweisen, dafs der betr. Unterschied ein scharf bestimmter, klar erkennbarer ist.

Die Sünde kann nach doppelter Beziehung betrachtet werden, zuerst als einwohnende fehlerhafte Beschaffenheit, als etwas, wodurch die Harmonie der eigenen Seele zerstört wird, so dafs der Mensch mit sich selbst zerfällt, als innere Zerrüttung, Abfall von sich selbst; dann als ein Frevel an dem heiligen Gotte, Verletzung seines Gesetzes, das der Mensch als Träger des göttlichen Ebenbildes zu halten schuldig ist, als ein Gottesraub, der nothwendig erstattet und gebüfst werden mufs, kurz als Verschuldung, Schuld. Diese letztere Betrachtungsweise ist die schwerere, das Abscheuliche der Sünde mehr ins Licht stellende; während die erstere auch auf dem Gebiete des Deismus, ja des Atheismus einheimisch ist, findet sie nur statt, wo man sich zu einem lebendigen und heiligen Gott bekennt. Vom Standpuncte der wahren und lebendigen Gotteserkenntnifs aus heifst es in 1 Joh. 3, 4.: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, und der Herr lehrt uns um Vergebung unserer Verschuldungen, ὀφειλήματα, bitten, wodurch wir *deo obstricti*, *obnoxii* sind.

Dieser Unterschied wird im Hebräischen durch die Benennungen חַטָּאת und אָשָׁם bezeichnet. Dafs man das letztere falsch bestimmte, dem Verbum und dem nomen die Bedeutung des Sündigens, der Sünde gab, statt des sich Verschuldens, der Schuld, ist die Ursache, weshalb man über den Unterschied von אשם und חטאת, wo sie von Opfern vorkommen, nicht ins klare kommen konnte. Auch bei dem Arabischen اثم haben

die Lexicographen dieselbe Verwirrung angerichtet. Es heifst nur *culpam contraxit*, nicht *peccavit*.

Dafs das אָשַׁם nicht *deliquit* bedeuten, die Grundbedeutung nicht die der *negligentia* seyn kann, geht schon daraus hervor, dafs das אשם überall als Folge der Sünde erscheint. Man vgl. nur Levit. 4, 13.: „Und wenn die ganze Gemeinde Israels fehlt — — und sie thun etwas von allen Geboten des Herrn, was nicht gethan werden soll, und verschulden sich," וְאָשֵׁמוּ; v. 22.: „Wenn ein Fürst sündigt, und thut u. s. w. aus Versehen, und also schuldig wird," וְאָשֵׁם; v. 27.: „Und wenn eine einzelne Seele sündigt aus Versehen, indem sie thut eins u. s. w., und dadurch schuldig wird," וְאָשֵׁם.

Ganz besonders wichtig aber ist für die Bestimmung des אשם die Stelle Num. 5, 5 ff., wo אשם dasjenige genannt wird, was jemand einem Anderen ungerechterweise entrissen, und was er ihm zu erstatten schuldig ist; v. 7.: „Und sie bekennen ihre Sünde, die sie gethan, und er erstattet sein Ascham nach seiner Summe, und ihr Fünftheil soll er hinzufügen, und er giebt es dem, gegen welchen er sich verschuldet; v. 8.: „Und wenn der Mann keinen Goel hat, um ihm das אשם zurückzugeben, so wird das zurückgegebene Ascham dem Herrn, dem Priester, aufser dem Versöhnungswidder, durch den man ihn versöhnen soll." Diese Stelle dient um so mehr zur Bestimmung der Bedeutung des אשם in dem *locus classicus* Lev. C. 5., da sie in unverkennbarer Beziehung auf denselben steht. Num. 5, 5—8. bildet eine Ergänzung zu Lev. 5, 20—26. Als solche giebt sie sich schon dadurch zu erkennen, dafs die Verordnung, sofern sie blos Wiederaufnahme der früheren ist, sich als wörtlicher Auszug darstellt, in den dann der Nachtrag eingereiht wird; der Auszug v. 5—7., die Vervollständigung v. 8. Der Fall war früher unberücksichtigt geblieben, wenn der Beeinträchtigte nicht mehr lebte und keine Erben hatte. Der natürliche Erbe ist dann der Herr, der in dem Bruder beraubt worden. Der Herr empfängt in solchem Falle ein doppeltes אשם.

Nur wenn die Bedeutung des אשם so bestimmt wird, wie wir gethan haben, erklärt sich ferner die St. Levit. 5, 15.: „Und er bringt als sein Ascham dem Herrn einen Widder fehllos von den Schaafen nach deiner Schätzung, Silber in Sekeln, nach dem Sekel des Heiligthums, zum Ascham." Rosenm. will hier אן ergänzen: *is vel offerat in sacrificium pro peccato illo arietem integrum vel siclos argenteos recti et justi ponderis, quantos sacerdos aestimabit, sive constituet.* Dafs dies aber nicht angeht, liegt am Tage. Der Widder des אשם selbst erhielt durch die Erklärung des Priesters einen imaginären Werth. Dieser Widder, wurde gesagt, den N. N. als die Erstattung für seinen Gottesraub darbringt, soll dem Betrage dieses Gottesraubes gleichgelten. Der Widder, welcher zur Erstattung des geistlichen ὀφείλημα dargebracht wurde, wurde ebenso hoch taxirt, als die Summe war, welche zur Erstattung des äufseren, materiellen ὀφείλημα gegeben wurde. Durch diese symbolische Handlung sollte der Begriff der Verschuldung recht lebhaft eingeprägt, die Nothwendigkeit der Abfindung mit Gott recht klar vor Augen gelegt werden.

Wohl zu bemerken ist auch, dafs der Umstand so hervorgehoben wird, das אשם solle nicht weniger an heiligem Orte geschlachtet werden, wie die חטאת und die עולה, vgl. Lev. 7, 1 ff. 14, 13. Dies setzt voraus, dafs in der Natur des אשם etwas lag, wonach man das Gegentheil vermuthen konnte, wonach es nicht unter die Zahl der Opfer zu gehören schien, und dies ist nur nach unserer Auffassung der Fall.

Von unserer Ansicht aus erklärt sich auch die Differenz, welche in Bezug auf אשם und חטאת bei der Wahl der Opferthiere statt fand, vgl. Carpzov appar. p. 708.: *Ad* אשם *arietes semper agnive masculi, ad* חטאת *plane nulli usurpantur.* Dies setzt voraus, dafs אשם das schwerere war; denn Niemand wird wohl Venema beistimmen, welcher, *dissertt. p.* 324., von der Ansicht aus, dafs אשם das geringere, bemerkt: *quo autem gravius est peccatum, vilior erat oblatio.* — Dafs

die חטאת das geringere, erhellt auch daraus, dafs ihr im Falle der Dürftigkeit bei dem Aussätzigen zwei Tauben substituirt werden konnten, während das אשם unerläfslich war.

Nach der gegebenen Feststellung lassen sich Fälle denken, wo אשם statt fand ohne חטאת, solche nämlich, in denen ein göttliches Gesetz ohne Wissen und Willen übertreten wird, und andere, wo man an der durch die Sünden derer, mit denen die eigene Existenz innig verflochten ist, contrahirten Verschuldung theilnimmt, vgl. Lev. 4, 3.: „wenn der Priester, der Gesalbte sündigte zur Verschuldung des Volkes." Dagegen ist kein Fall denkbar, wo חטאת statt fand ohne אשם; jede Versündigung ist zugleich Verschuldung. Dies tritt auch in Lev. C. 4. und 5, 1—13., wo von der חטאת geredet wird, deutlich hervor. Überall wird die חטאת zugleich als אשם bezeichnet, so dafs mehrere sogar irrigerweise den Abschnitt C. 5, 1—13. statt auf die Sünd- auf die Schuldopfer bezogen haben. Man vgl. z. B. C. 5, 5—7.: „Und wenn sich einer in einem dieser Stücke verschuldet hat, so bekenne er, womit er sich versündigt hat. Und bringe dar als seine Schuld dem Herrn, wegen seiner Sünde, ein Weibchen von Kleinvieh, ein Schaaf oder eine Ziege zum Sündopfer. Und wenn sein Vermögen nicht zureicht zu einem Schaafe, so bringe er dar wegen seiner Schuld, dafs er gesündigt hat, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben dem Herrn, eine zum Sündopfer und eine zum Brandopfer."

Obgleich nun aber alle Sündopfer zugleich Schuldopfer waren, und dies recht absichtlich bei ihnen hervorgehoben wird, so wurde doch, damit das selbstständig hingestellte Moment um so mehr sich einpräge, noch eine besondere Classe von Schuldopfern constituirt, für Vergehungen, bei denen der Begriff der Verschuldung besonders hervortrift. Dafs dies wirklich der Fall ist, läfst sich bei den drei in Lev. 5, 14—26. verzeichneten Fällen, in denen ein אשם dargebracht werden sollte, deutlich nachweisen.

Ein doppeltes *genus* des אשם wird unterschieden durch das: „und der Herr redete zu Moses und sprach," in v. 20., ebenso wie in v. 14. der Übergang von der חטאת zum אשם durch das: „und der Herr redete zu Moses und sprach" bezeichnet wird. Die beiden Fälle v. 14—16. und v. 17—19. gehören insofern zusammen, als in ihnen die Verschuldung unmittelbar auf Gott geht, die Befriedigung allein ihm zukommt. Daher der zweite Fall mit einem oder an den ersten angeschlossen wird. Der dritte Fall des אשם dagegen in v. 20—26. ist ein solcher, wo Gott mittelbar lädirt wird: „wenn eine Seele sündigt, und eine Untreue begeht an dem Herrn, und dem Nächsten ein Depositum abläugnet" u. s. w.

In v. 14—16. ist der Begriff der Verschuldung nicht etwa blos deshalb vorherrschend, weil die Sünde direct auf Gott geht, sondern vielmehr, weil es sich hier um eine Beeinträchtigung Gottes im gröbsten Sinne, um ein handgreifliches Vergreifen an dem Seinigen handelte. Dies liegt schon in dem נֶפֶשׁ כִּי־תִמְעֹל מַעַל. Das מָעַל מַעַל heifst immer eine Treulosigkeit begehen, und zwar eine versteckte Treulosigkeit. Num. 5, 12. 27. steht es von der heimlichen Untreue, die das Weib gegen den Mann begeht, Jos. 7, 1. heifst es: וַיִּמְעֲלוּ מַעַל בַּחֵרֶם. Auch das blofse מָעַל mit בְּ kommt ebenso vor, z. B. 1 Chron. 5, 25. Falsch daher J. H. Michaelis u. A. *cum deliquerit delicto.* — Weil Veruntreuung, so mufs Erstattung seyn. Er hat Gott bestohlen, und zwar nach einer doppelten Beziehung, als Eigenthümer, in gewissem Sinne mit dem Verletzenden auf einer Linie stehend, und als die lebendige sittliche Weltordnung. Die erstere Beziehung — nach ihr wurde Gott ganz dieselbe Erstattung zu Theil, welche dem verletzten Bruder — ist eigenthümlich Israelitisch, Folge der Theokratie; Gott als König hatte seine Domänen. — Wir bemerken nur noch, dafs das וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה in v. 15. nicht das Eigenthümliche ist, sondern vielmehr das allen Sünden, die durch Opfer gesühnt werden konnten, Gemeinsame. Es steht parenthetisch (voraus-

gesetzt nämlich, dafs die Sünde eine Übereilungssünde ist). Den Gegensatz bildet das בְּיָד רָמָה, *manu elata*, Num. 15, 30. Jl. = ἑκουσίως in Hebr. 10, 26. Das Eigenthümliche liegt vielmehr in dem כי תמעל מעל.

Bei dem zweiten Fall, v. 17—19., ruht der Nachdruck auf dem וְלֹא יָדַע. „Und wenn eine Seele sündigt, und thut eins von allen Geboten des Herrn, die nicht gethan werden sollen, und nicht weifs (scil. das Gebot, oder dafs sie das Gebot verletzt hat), so wird sie nichtsdestoweniger schuldig und trägt ihre Sünde." Dafs der Begriff der Verschuldung hier besonders an seiner Stelle ist, erhellt schon aus dem früher bemerkten. Dem Gesetze des heiligen Gottes mufs Genugthuung geleistet werden, auch wenn es nicht als solches erkannt wurde. Das אָשֵׁם אָשָׁם, *reus est omnino domino*, steht im Gegensatze gegen die sehr probable entgegengesetzte Meinung, bei der sich ein zartes Gewissen, wenn es in solche Lage geräth, nie beruhigen, vielmehr Vergebung auch für die in dem Momente, da sie geschah, unerkannte Sünde suchen wird. — Merkwürdig ist es, wie scharf in den Mosaischen Gesetzen die Unterschiede dadurch bezeichnet sind, dafs das gemeinsame mit denselben Worten ausgedrückt wird und dazu dann die Bezeichnung des verschiedenen gefügt. Wie in v. 14. das grofs zu druckende Stichwort das תמעל מעל, so hier das ולא ידע. Dies fehlt in 4, 22.: „wenn ein Fürst sündigt und thut eins von allen Geboten Gottes, welche nicht gethan werden sollen" u. s. w. Wo das לא ידע nicht statt findet, ist's חטאת. — Dann trift bei diesem Falle recht deutlich hervor, dafs das אשם im Verhältnifs zu חטאת nur *in abstracto* das schwerere ist, nicht *in concreto*. Es konnten Umstände eintreten, welche veranlafsten, das Moment des אשם auch bei verhältnifsmäfsig leichten Verletzungen des Gesetzes hervorzuheben. Die Wahl edlerer Opfer zum אשם mufs sich somit auf den Begriff des אשם beziehen, nicht auf den concreten Fall.

Der dritte Fall, v. 20 ff. (Mich.: *interversio rei alienae*

vel concreditae, vel casu repertae vel vi extortae et jurato abnegatae), erläutert sich aus dem ersten, von dem er sich nur dadurch unterscheidet, dafs hier der Raub mittelbar, in der Person des Nächsten, an Gott begangen wird, während dort unmittelbar. Jede *laesio proximi* ist eigentlich und zugleich ein מעל; am nächsten aber liegt der Begriff des מעל bei eigentlicher materieller Veruntreuung.

Hormah.

Es heifst Num. 21, 1—3.: „Und es hörte der Cananitische König von Arad, der im Südlande wohnte, dafs Israel kam — — und er stritt wider Israel und nahm ihnen Gefangene. Und Israel that dem Herrn ein Gelübde und sprach: wenn du mir geben willst dieses Volk in meine Hand, so verbanne ich ihre Städte. Und der Herr hörte auf die Stimme Israels und gab die Cananiter, und Israel verbannte sie und ihre Städte, und man nannte den Namen des Ortes Chormah."

Schon ältere Gelehrte fanden in dieser Erzählung bedeutende Schwierigkeiten. So bemerkt Reland Pal. p. 721.: *Videtur illa victoria contigisse cum duce Josua et trajecto Jordane triumpharunt de rege Arad*, Jos. 12, 14., *illic (Num.) per prolepsin narrata. Cur enim ex terra exiissent, in qua jam triumphabant?* Der Ansicht, dafs die Begebenheit *per prolepsin* erzählt werde, ist auch Bachiene II, 2. §. 366. Der Übersetzer beseitigt den Euphemismus und bemerkt: in diesem Falle könnte Moses selbst dies Stück wohl nicht geschrieben haben und Num. 21, 2. 3. müfste von einer späteren Hand eingeschoben seyn. Aufser dem von Reland angeführten Grunde, es lasse sich nicht denken, wie Israel den südlichen Theil des Landes habe verlassen müssen, wenn sie damals über die Cananiter den Sieg davon getragen, beruft er sich noch auf Richt. 1, 17., wonach der Ort, der bis dahin Zephath hiefs, erst unter Jo-

sus, oder nach Anderen gar nach Josuas Tode von Simeon in Verbindung mit Juda eingenommen, verbannt und Chormah genannt wurde. Ihm folgt Rosenm., Alt. II, 2. p. 313 ff. Dafs von den neueren Gegnern der Ächtheit des Pent. die Stelle zuversichtlich in ihrem Interesse geltend gemacht wurde, versteht sich von selbst.

Der ganze Einwurf beruht aber auf Unkenntnifs der Localität, und ist durch das Licht, welches neuere Reisebeschreibungen über dieselbe verbreitet haben, als vollkommen beseitigt anzusehen.

Die südliche Grenzmauer von Canaan bildet ein Gebirge, welches im Pent., Deut. 1, 7. 19. 20. 41. 42 u. s. w., unter dem Namen des Gebirges der Amoriter vorkommt, vgl. v. Raumer, Pal. p. 41. Seetzen, da er von Hebron zum Berge Madarah reiste, der im Südwesten vom todten Meere liegt, stieg „auf einem Felsensteige in ein fürchterlich wildes, tiefes und unfruchtbares Thal" hinab (Bd. 17. S. 134.). Legh und seine Gefährten sahen, da sie von Hebron nach dem Südende des todten Meeres reisten, von dem hohen Westufer des Meeres die grofse Ebene am Südende des Meeres unter sich, und stiegen zwei Stunden lang in diese Ebene hinab, so steil, dafs sie die Pferde führen mufsten, v. Raumer S. 42.

Chormah nun lag nach Num. 14, 45.: „Und es kamen herab die Amalekiter und die Cananiter, welche in diesem Gebirge wohnten und schlugen sie und zermalmten sie bis nach Chormah," diesseits dieses Gebirges. Der Versuch der Israeliten das Gebirge einzunehmen gelang nicht; sie wurden zurückgeschlagen, und nun kamen die Amalekiter und Cananiter herab und schlugen sie bis nach Chormah. Nach Deut. 1, 44. gehörte Chormah und seine Umgebung gar nicht zu Canaan im eigentl. Sinne, sondern zu Seir. „Und sie schlugen euch in Seir bis nach Chormah." Reland selbst bemerkt vorher S. 574.: *Sed Cananaei se diffuderant jam eo tempore extra limites terrae Canaan proprie sic dictae, quod et in Emoraeis trans Jordanem videri potest.*

Wenn daher auch später Chormah und die umliegenden Ortschaften von den Israeliten eingenommen und verbannt wurden, so war dadurch für ihren Hauptzweck noch nichts gewonnen. Die Hauptmacht des Königs von Arad blieb unbesiegt, die Grenzmauer unersteiglich. Daher in Num. 33, 40. 41. das Aufbrechen der Israeliten nach dem rothen Meere zu mit dem Hören des Königs von Arad mit Recht in eine ursachliche Verbindung gesetzt wird. „Und es hörte der Cananitische König von Arad, welcher wohnte im Süden des Landes Canaan, dafs die Kinder Israel kamen. Und sie brachen auf von dem Berge Hor und lagerten sich in Zalmonah."

Ganz richtig wird der Hergang schon von Leake dargestellt, in der Vorrede zu Burkhardts Reisen durch Syrien und Pal. 1, 21. d. D. Übers.: „Während ihres Aufenthaltes in der Nachbarschaft von Kadesch erhielten die Israeliten einige Vortheile über die benachbarten Cananiter; allein da sie zuletzt alle Hoffnung aufgaben, durch die Grenze, die zwischen Gazah und dem todten Meere liegt, einzudringen, wandten sie sich östlich, in der Absicht, einen Umweg durch die Länder an der südlichen und östlichen Seite dieses Sees zu machen."

Stand nun die Sache so, verliefsen die Israeliten diese Gegend ganz wieder, und blieb die Hauptmacht der Cananiter im Süden ungebrochen, so versteht es sich, auch ohne die Nachricht des Buches der Richter, von selbst, dafs Chormah bald wieder Zephath wurde, dafs die spätere Zeit die Aufgabe erhielt es wieder in Chormah zu verwandeln. Josua drang zwar in diese Gegenden vor, vgl. Jos. 10, 41., und der König von Chormah kommt in der Aufzählung der von ihm besiegten Könige vor, 12, 14. Es scheint aber nicht, dafs er die Stadt selbst einnahm, oder wenn dies geschah, so hatte dies doch keine bleibenden Folgen. Erst bei dem Zuge, den Simeon, dem die Stadt bei Vertheilung des Landes zugefallen war, vgl. Jos. 19, 4., in Verbindung mit Juda unternahm, wurde Zephath für immer Chormah. Dafs man den Namen der Stadt also veränderte,

zeigt wie lebendig das Andenken an das in den Tagen Mose's dort Vorgefallene war, ist nicht ein Widerspruch gegen die Nachricht des Pent., sondern eine Bestätigung derselben.

Noch hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, dafs der Name Chormah schon in Num. 14, 45. vorkommt, während doch nach C. 21, 1—3. der Ort den Namen erst von der dort erzählten Begebenheit erhielt. Allein dies ist eine absichtliche und bedeutungsvolle Prolepsis, hinweisend darauf, dafs beide Begebenheiten unter derselben Idee stehen, der Ort schon durch das Gericht über das Haus Gottes geheiligt worden war, ehe er von dem Gerichte über die Welt seinen Namen erhielt. Die nominelle Prolepsis weist hin auf die reelle.

Das Buch der Kriege des Herrn.

Das Citat Num. 21, 14.: „deswegen heifst es im Buche der Kriege des Herrn" u. s. w. wurde schon von den älteren Gegnern der Ächtheit, wie Peyrer. und Spinoza, sehr lebhaft für ihre Zwecke geltend gemacht. Auch bei den neueren nimmt es unter den angeblichen Spuren späteren Zeitalters eine der Hauptstellen ein. 1. Ein Buch, behauptet man (vgl. Vater p. 643.), worin die Kriege Jehovahs geschildert waren, sey schwerlichst in Mose's Zeit denkbar, wo die Kriege des Volkes Gottes, abgesehen von einem einzigen früheren Siege über die Amalekiter, eben erst vor Monaten begonnen hatten. Aber völlig undenkbar sey es 2. dafs als Beleg der geographischen Notiz, welche der vorherg. Vers enthält, schon ein eben damals verfafstes Buch angeführt wurde.

Mehrere Vertheidiger der Ächtheit haben sich durch diese Schwierigkeiten so imponiren lassen, dafs sie v. 14. 15. für ein späteres Glossem erklärten. So Rosenm, der in Übereinstimmung mit den Gegnern der Ächtheit den Zweck des Citates dahin bestimmt, *ut probetur Arnonem tangere Moabitarum*

fines, vel — — ut Israelitas ad Arnonem usque victricia arma protulisse testimonio fide digno confirmetur. Dieser Ausweg wollen wir uns von vorn herein abschneiden. Gegen ein Glossem sprechen die beiden Analogien in v. 17. und v. 27 ff. Dann die Übereinstimmung in der Citirformel, namentlich in dem Gebrauche des Fut., hier יֹאמֵר, in v. 17. יָשִׁיר, in v. 27. יֹאמְרוּ.

Andere suchen wenigstens dem 2ten Grunde durch die Annahme auszuweichen, dafs das Buch einen Amoriter oder Moabiter zum Verf. hatte. So J. D. Michaelis, welcher meint, Moses berufe sich für Auswärtige, denen sein Wort nichts galt, auf eine auswärtige Quelle. Allein zur Beseitigung dieser unglücklichen Ausflucht genügt schon allein das Jehovah. Das Bestreben, die Wahrheit der Geschichte Zweiflern, und gar auswärtigen aufzudringen, ist dem Pent. durchaus fremd; dafs der Arnon an der Moabitischen Grenze fliefse, war eine Thatsache, welche Niemandem mühsam bewiesen zu werden brauchte; die Analogie der beiden andern Citate spricht dagegen, u. s. w. u. s. w.

Fassen wir zuerst den zweiten Grund ins Auge, dem die Gegner selbst allein entscheidendes Gewicht beilegen. Wir müssen die Voraussetzung, auf der allein seine Beweiskraft beruht, dafs nämlich das Citat den Zweck habe, eine geographische Notiz zu bewahrheiten, als eine gänzlich nichtige verwerfen. Dafs der Zweck ein anderer, ergiebt sich hinreichend aus der Analogie der beiden anderen Poesien in v. 17. 18. und in 27 ff. Diese geben den Eindruck wieder, den die Führungen des Herrn auf sein Volk hervorbrachten. Dasselbe Resultat ergiebt sich auch aus der Betrachtung der Stelle selbst, wenn ihr Sinn nur richtig bestimmt wird. Darum (weil Israel durch die Hülfe des Herrn die Gegend um den Arnon einnahm) heifst es im Buche der Kriege des Herrn: Vaheb (nahm er ein) im Sturme, und die Bäche des Arnon. Und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet nach der Wohnung Ar und sich lehnet an die Grenze Mo

Moab *). Die Ergänzung: Jehovah nimmt ein, ist aus dem מִלְחֲמוֹת יְהוָה zu nehmen; Vaheb als *Nomen propr.* zu fassen ist man schon durch die Form, das im Hebr. fast ganz ungewöhnliche ו zu Anfang (Appellat. mit ו im Pent. nur zwei, vgl. Ewald kl. Gr. §. 223.) berechtigt, vgl. das וָהֵן als *Nom. propr.* eines Ortes in Arabien, Ezech. 27, 19.; das בְּסוּפָה hat seine Analogie in Nah. 1, 3.: der Herr, in Sturm, בִּסוּפָה, ist sein Weg. So gefaſst ist die Stelle eine Stimme aus der Gemeinde, welche anerkennt, was der Herr an ihr gethan. In seinem Geleite dringt sie von Ort zu Ort unaufhaltsam vorwärts. Was sich ihr entgegenstellt, wirft er darnieder. Das Citat steht zu der Erzählung in gleichem Verhältniſs, wie die Verse von Körner, die ein Geschichtschreiber der Freiheitskriege, der selbst an ihnen Theil genommen, etwa einflicht. Wer denkt daran, daſs die Arabischen Geschichtschreiber, wenn sie so häufig Verse mittheilen, die ihre Helden im Gewühle der Schlacht gesprochen, dadurch ihre wankende Glaubwürdigkeit stützen wollen?

Wenden wir uns nun zu dem ersten Grunde. Es war zu der Zeit, als Moses dies niederschrieb, schon eine Reihe von Kriegen des Herrn im eigentlichen Sinne vorhanden, welche in dem Buche der Kriege des Herrn (nicht gerade einem Folianten) besungen seyn konnten. Besiegt waren die Amalekiter, der König von Arad, die Midianiter, Sihon, der König der Amoriter, Og, der König von Basan. Aber der Begriff der Kriege des Herrn ist nach dem Sprachgebrauche des Pent. ein viel weiterer. Dies hat man ganz übersehen; man wird sich aber davon überzeugen, wenn man folgende Stellen ansieht: Ex. 14, 14.: „Der Herr wird für euch **streiten** und ihr werdet schweigen," v. 25.: „Denn der Herr **stritt** wider die Ägypter," 15, 3.: „Der Herr ist ein Kriegesmann, Wagen Pharaos und sein Heer

*) Denselben Sinn drücken im Wesentlichen schon die LXX. aus: διὰ τοῦτο λέγεται ἐν βίβλῳ· πόλεμος κυρίου τὴν Ζοὼβ ἐφλόγισε, καὶ τοὺς χειμάῤῥους Ἀρνῶν.

warf er in die See." Auch C. 12, 41. 51. und Num. 33, 1. gehören dahin. Denn wenn es hier heifst, die Israeliten seyen aus Ägypten gezogen nach ihren Heeren, עַל־צִבְאֹתָם, so liegt dabei die Vorstellung zu Grunde, dafs der Herr als ihr Heerführer an ihrer Spitze einherzog. Wird der Begriff der Kriege Jehovahs so gefafst, so tritt an die Stelle des Mangels an Objecten für das Buch der Kriege die höchste Fülle. Nicht blos die Siege, welche der Herr seinem Volke über die feindliche Welt verlieh, von den Ägyptischen Plagen an, gehören dahin, sondern auch alles übrige, wodurch der Feldherr für sein Heer, das dem Hauptfeinde, den Cananitern, erst entgegengeführt wurde, sorgte, Begebenheiten, wie die Auffindung des Brunnens, wovon v. 16. Dafs auch das v. 17. und 18. angef. Lied aus dem Buche der Kriege des Herrn entnommen wurde, daran dürfen wir nicht zweifeln. Das Citat zu Anfang gilt auch für die beiden folgenden. Das Lied in v. 27 ff. ist gewifs nicht ein Amoritisches. Was den Moabitern Sihon, das nahm Israel dem letzteren. — War nun also für das Buch der Kriege des Herrn überreicher Stoff vorhanden, so kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs derselbe benutzt und verarbeitet wurde. Der Sieg der Idee über die Wirklichkeit wird überall Poesie hervorrufen. Dafs die Zeit der Freiheitskriege ihre Körner und Schenkendorfe gehabt habe, steht von vorn herein fest. Die schriftliche Aufzeichnung der poetischen Erzeugnisse und ihre Vereinigung in eine Sammlung steht in vollkommenem Einklange mit dem, was wir sonst über den Bildungsstand des Volkes und namentlich über den Gebrauch der Schrift unter ihm wissen. So ging also der objectiven Darstellung im Pent. die subjective im Buche der Kriege des Herrn zur Seite. Wie beide sich zu einander verhielten, das können wir, aufser aus unseren Citaten, auch aus Ex. C. 15. im Verhältnifs zu der vorhergehenden Geschichtserzählung ersehen.

Havvoth Jair.

Es findet sich zuerst eine Schwierigkeit hinsichtlich der Zahl derselben. Im Pent. (Deut. 3, 4.) ist von 60 Havvoth Jair die Rede; dagegen in 1 Chron. 2, 21 ff. scheint die Zahl derselben auf 23 beschränkt zu werden. Diese Schwierigkeit verschwindet aber, wenn die St. in der Chronik nur richtig verstanden wird. Sie heißt mit den nöthigen Ergänzungen also: (v. 21.) „Und nachher kam Hezron zur Tochter Machirs, des Vaters Gilead, und nahm sie, da er 60 Jahr alt war und sie gebar ihm den Segub. (v. 22.) Und Segub erzeugte Jair und dieser bekam 23 Städte im Lande Gilead. (v. 23.) Und es nahmen Geschur und Aram die Havvoth Jâir ihnen (den Nachkommen Jâirs) weg, (und außerdem) Kenath und ihre Töchter, 60 Städte (im Ganzen)." Die St. hat entweder diesen Sinn, oder sie ist sinnlos. Die Totalsumme betrug also auch nach ihr 60, von diesen aber waren 23 im engeren Sinne Havvoth Jair, die übrigen 37, Kenath und ihre Töchter, gehörten zwar mit ihnen zu demselben Complexus, waren aber doch auch wieder in einer gewissen Beziehung von ihnen geschieden.

Untersuchen wir nun, ob nicht auch im Pent. von einer solchen Theilung der 60 Städte sich Spuren finden. Es heißt in Num. 32, 40 ff.: „Und Moses gab Gilead an Machir, den Sohn Manasse's, und er wohnte darinnen. (v. 41.) Und Jair, der Sohn Manasse's, ging und nahm ihre (der Feinde) Havvoth, und nannte sie Havvoth Jâir. (v. 42.) Und Nobah ging und nahm Kenath und ihre Tochter, und nannte es Nobah nach seinem Namen." Es fragt sich, in welchem Verhältnis Kenath und ihre Töchter, die hier von den Havvoth Jair unterschieden werden, zu den 60 Havvoth Jair in Deut. l. c. standen. Die Antwort ist: sie bildeten einen Bestandtheil derselben. Der im B. Num. vorkommende Nobah muß dem Jair, hinter dem er genannt wird, untergeordnet gewesen seyn, so daß auch die von ihm eroberten Städte mit zu den Havvoth Jair im weiteren

Sinne gezählt wurden. Es bleibt nämlich aufserdem für Noba kein Raum übrig. Denn nach Deut. 3, 14. 15.: „Jair, de Sohn Manasse's, nahm die ganze Landschaft Argob, bis zu Gränze der Geschuriter und Maachatiter und nannte sie nach sei nem Namen, Basan nämlich, Havvoth Jair bis auf den heu tigen Tag. Und Machir gab ich Gilead," hatte der ganze An theil des Stammes Manasse nur zwei Hauptbesitzer, Jair un Machir. Die von dem ersteren besessenen Havvoth bildeten di Landschaft Argob. Dafs diese mit Basan identisch war, nicht blos einen Theil von Basan bildete, wird aufser v. 14. auch in v. 4. „das ganze Land Argob, das Königreich Ogs in Basan," und v. 13.: „ganz Basan, das Königreich Ogs gab ich dem hal ben Stamme Manasse, die ganze Landschaft Argob, oder ganz Basan (לְכָל־חֶבֶשׁן) so bestimmt als möglich gesagt*). Das selbe folgt auch aus der Lage von Nobah, verglichen mit dem Umfange, welcher dem Gebiete Jairs zugetheilt wird. Im gegenwärtigen Dschaulân, an der Gränze von Dschedur, findet sich ein bedeutender Ort mit Ruinen, Namens Nobah, Burkhardt S 443., v. Raumér, das ostjordanische Judäa, in Tholucks Anz. 1835, p. 7. Nobah lag demnach innerhalb Basans, ganz Basan aber wurde Jair zu Theil.

So zeigt sich also, dafs die 23 Städte in den BB. der Chronik diejenigen sind, welche Jair selbst eingenommen, die 60 alle, welche unter seiner Hoheit standen, mit Inbegriff derjenigen, welche unter ihm Nobah besafs. Das neue Element, welches die Stelle der Chronik enthält, ist einzig die Angabe der Zahl des doppelten Bestandtheils der Havvoth Jair, der im Pent ebensowohl erwähnt wird. — Übrigens wird in der St. der Chronik das Gilead in dem in den späteren Büchern so häufi gen weiteren Sinne genommen, in dem es auch Basan umfafst

*) Die Identität der Havvoth Jair, der Landschaft Argob und Ba sans, wurde schon von den Alten erkannt. Euseb.: αὐτόθι Ἰαὶρ αὕτη ἐστὶν ἡ Βάσαν. Hieron.: *Argob, regio Og, regis Basan su per Jordanem.*

vgl. Reland p. 194., v. Raumer, Geogr. p. 160., Studer z. B. der Richter p. 269. Der Ausweg, welchen v. Raumer zur Vereinigung der St. der Chronik mit dem Pent. einschlägt (Thol. Anz. S. 11.), Jair habe 60 Städte in Basan besessen, aufser diesen aber 23 Städte in Gilead, entbehrt somit alles Grundes. Mit der St. der Chronik selbst ist dieser Ausweg nicht vereinbar, und an ein Besitzthum Jairs in Gilead im engeren Sinne, von dem der Basan zunächst gelegene Theil Machir zufiel, das übrige Ruben und Gad, kann nach dem Pent. — vgl. bes. Deut. 3, 12 ff., welche Stelle so bestimmt ist, wie nur möglich — nicht gedacht werden, vgl. auch Num. 32, 39. 40. — Die Gesammtverhältnisse der Landschaft jenseits des Jordan stellen sich so: den südlichen Theil von Gilead erhielten Ruben und Manasse; den nördlichen nebst ganz Basan oder Argob halb Manasse; von diesem Gebietstheile fiel Machir das nördliche Gilead zu, Jair erhielt Basan; ein Theil desselben stand unter seiner unmittelbaren Herrschaft, den andern verwaltete unter seiner Hoheit Nobah.

Nachdem wir diese Schwierigkeit beseitigt haben, erwartet uns eine andere, schon in älterer Zeit viel besprochene. Da sie allgemein als viel bedeutender betrachtet wird als die erste, so haben wir um ihretwillen die Untersuchung in den Abschnitt über die angeblichen Spuren späteren Zeitalters eingereiht. Es heifst nämlich Richt. 10, 3—5.: „Und nach ihm erhob sich Jair der Gileadite und richtete Israel 22 Jahre. Und er hatte 30 Söhne und diese hatten 30 Städte, die nennt man Havvoth Jair bis auf den heutigen Tag; sie liegen im Lande Gilead. Und Jair starb und ward begraben zu Kamon." Die Identität dieses Jair und des Mosaischen, behauptet man, liege am Tage (vgl. z. B. Vater p. 635 ff., Winer R. W. 1, 629.), denn die an sich schon unwahrscheinliche Annahme eines doppelten Jair werde durch den Umstand gänzlich ausgeschlossen, dafs von dem Jair des Pent. und dem Jair des Buches der Richter auf gleiche Weise der Ursprung des Namens Havvoth Jair abgelei-

tet werde, wozu noch komme, dafs sich nicht wohl denken lasse, dafs der jüngere Jair gerade dieselben Orte besessen habe, welche der ältere eroberte. Stehe nun aber die Identität fest, so müsse, dies ist die gewöhnliche Annahme, der Verf. des Pent. irrthümlich einen Mann, der weit später lebte, in das Mosaische Zeitalter versetzt haben. Nur Studer, z. B. d. Richter p 274. 474., spricht den Verf. des Pent. von der Schuld frei und will sie dem Verf. des Buches der Richter aufbürden. Nach ihm soll ein schon zu Moses Zeit lebender Jair unter die Richter gekommen seyn, welche nach Josua unter Israel regierten.

Stände nun die Sache wirklich so, dafs man entweder den Verf. des Buches der Richter oder den Verf. des Pent. preisgeben müfste, so würden wir uns unbedenklich für das erstere entscheiden. Denn die Gründe, welche man gegen die Nachrichten des Pent. über Jair geltend gemacht hat, sind vollkommen nichtig. Die Behauptung, ein besonderer Zug Jairs finde in den letzten Monaten Mose's nicht recht gut Platz, übergehen wir billig ganz mit Stillschweigen. Die Frage: sollen dem einzelnen Urenkel Manasse's so viele Städte zum Eigenthum überlassen worden seyn, erhält ihre deutliche Antwort aus Num. 32, 41., und Deut. 3, 14. Jair, ein streitbarer Held, erhielt, was er sich mit seinem Schwerdte und Bogen erworben; das Recht folgte, wie billig, dem Besitze. Einwürfe, wie der: „die Nachricht über Jair wird unwahrscheinlich durch die Stammregister 1 Chron. 2, 21 ff., wo Machir der Vater des Gilead, der Grofsvater des Segub ist, welcher der Vater Jairs gewesen sey. Nun soll aber Moses dem Machir Gilead gegeben und zu gleicher Zeit soll auch sein Urenkel als Heerführer jenen Feldzug gemacht, und die Eroberungen nach seinem Namen genannt haben," können nur denjenigen blenden, der ebenso unachtsam ist, wie der sie zuerst aufstellte. Machir steht, nach unzähligen Analogien, für sein Geschlecht, seine Descendenz in gerader Linie. Dafür brauchen wir uns nicht auf Jos. 13, 31. zu berufen, wo statt Machir steht: die Söhne Machirs. Auch nicht einmal an

Num. 26, 29 ff., wo die Genealogie Machirs ausführlich gegeben wird, bis zu seinem Urenkel Zelaphechad herab, der mit Jair gleich steht, und der, als er in der Wüste starb, schon erwachsene Töchter hatte, vgl. 27, 1 ff. Die Stelle Num. 32, 39. 40. reicht allein hin nicht blos zur Widerlegung, sondern auch zur Beschämung der Gegner, v. 39.: „Und es gingen die Söhne Machirs, des Sohnes Manasse, nach Gilead und nahmen es ein. V. 40.: Und da gab Moses Gilead an Machir"!! So übt man in unserer Zeit Critik! — Dann macht Vater noch geltend, die Gegend Argob mit ihren Städten, welche Jair nach Deut. 3. genommen haben solle, werde 1 Regg. 4, 13. von den Flecken Jairs ausdrücklich unterschieden. Hier haben wir einen recht handgreiflichen Beweis für die fragmentarische Beschaffenheit des Buches von Vater und für die Mehrheit seiner Verfasser. Denn zu Deut. 3, 4. Th. 3. S. 218. lesen wir: „Von Argob sind die deutlichen Stellen v. 14. und besonders 1 Regg. 4, 13., nach welcher diese Landschaft mit ihren Städten gerade dieselbe ist, welche anderwärts die Flecken Jairs genannt werden." Ist es möglich, dafs ein und derselbe Verf. sich so direct widersprach, dafs er bei der zweiten Stelle völlig vergessen hatte, was er an der ersten geschrieben? — Endlich die Behauptung, zwischen den Stellen in Numeri und in Deut. finde kein Einverständnifs, sondern mancherlei Verwirrung statt, verdient kaum, dafs man ein Wort über sie verliere. Man mufs wirklich selbst sehr verwirrt seyn, um Verwirrung da zu finden, wo das Einverständnifs so klar zu Tage liegt. In Num. heifst es: „Und Moses gab Gilead an Machir, den Sohn Manasse's, und er wohnte darinnen. Und Jair, der Sohn Manasse's, ging und nahm ihre Havvoth, und nannte sie Havvoth Jair"; in Deut.: „Jair, der Sohn Manasse's, nahm die ganze Landschaft Argob, und nannte sie nach seinem Namen, Basan nämlich, Havvoth Jair bis auf den heutigen Tag. Und Machir gab ich Gilead." Gehören etwa grofse Künste dazu, beide Stellen mit einander in Einklang zu bringen?

Dagegen sprechen für die Richtigkeit der Angaben des Pent., die Existenz eines Mosaischen Jair, folgende positive Gründe: 1. Schon der Name Havvoth weist auf eine ältere Zeit hin, wie die der Richter, wie auch das חֶבֶל אַרְגֹּב (חֶבֶל, Deut. 3, 4. 13. 14.) später nur noch einmal in der poetischen Sprache, Zeph. 2, 5. 6., in der Bed. Gegend vorkommt. חַוּוֹת hängt zusammen mit חָוָה, Evah, vgl. Gesen. *thes. p.* 451., dessen Ableitung *a vivendo alicubi* schon von Serrarius vorgetragen wird; der ursprünglich allgemeinere Name verlor sich später als *appell.* aus der Sprache, und wurde so zum *nom. propr.* jener bestimmten Städte. Er ist nicht verschieden von dem חַוָּה in 2 Sam. 23, 13, חַוַּת פְּלִשְׁתִּים, wofür in 1 Chron. 11, 15. מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים *). Auch wenn man mit Schmid, *ad l. Jud.* p. 978., das Havvoth für ein Aramäisches Wort erklärt, wofür allerdings spricht, dafs schon im Mosaischen Zeitalter die Formen חוה und חוה fast ganz durch die Formen חיה und חיה verdrängt waren, gelangt man auf dasselbe Resultat. Denn das ausländische Appellativum konnte sich nur durch die Verbindung mit dem *nomen propr.* längere Zeit behaupten. Dafs der Mosaische Jair es vorfand und beibehielt, ist ganz natürlich; bis zu dem Jair des Buches der Richter würde es gewifs nicht gelangt seyn. 2. Besonders wichtig ist die Stammtafel Jairs in 1 Chron. 2, 21 ff., an der wir ein von dem Mosaischen vollkommen unabhängiges Zeugnifs für das Zeitalter Jairs haben. „Ist diese Stammtafel richtig — bemerkt Studer p. 274. — und warum sollten wir ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln? — so ist Jair zwar nicht mit Moses gleichzeitig, aber sein Zeitalter fällt doch nicht lange nach Josua und jedenfalls eine geraume Zeit vor dem Jair des Buches der Richter." Das: zwar nicht u. s. w.,

*) Die Bed. Dorf, Flecken, ist dem חוה nur aufgedrungen. Es waren ja nach Deut. 3, 5. feste Städte, mit hohen Mauern, Thoren und Riegeln. Chavvoth sind vielmehr Wohnsitze. Dies erkannte schon Kanne, nach dem Havvoth Jair = Jairsheim, Jairsweiler, Jairsruh, Jairsleben.

ist wohl nur gesetzt, um, was den Freunden des Buches der Richter genommen wird, doch auch nicht den Freunden des Pent. zu Gute kommen zu lassen. Dafs der Jair der Chronik gerade in das Mosaische Zeitalter fällt, erhellt aus einem sehr einfachen Grunde. Jair und Zelaphechad sind beide Urenkel Machirs, der erstere durch eine Tochter Machirs, mit welcher Hezron, ein Nachkomme Judas, den Segub, Jairs Vater, erzeugte, der letztere in gerader männlicher Abstammung. Nun starb aber Zelaphechad schon während des Zuges durch die Wüste, und zwar im höheren Alter. Denn er hinterliefs erwachsene Kinder. Wie wollte man nun mit Jair über die Zeit Josuas herabkommen? 3. Unabhängig vom Pent. und unabsichtlich ist auch eine indirect bestätigende Angabe des Buches Josua, die wir eben deshalb den direct bestätigenden vorangehen lassen. Es heifst Jos. 19, 34. in der Angabe der Gränzen des Stammes Napthali, er stofse „an Juda am Jordan gegen der Sonne Aufgang." Juda am Jordan, was ist darunter zu verstehen? Nichts anders, wie v. Raumer in dem angef. Aufsatze nachgewiesen hat, als die Havvoth Jair. Jair nämlich stammte nach der Genealogie in der Chronik mütterlicher Seits von Manasse, und väterlicher Seits von Juda ab; gewöhnlich aber wurde er von dem mütterlichen Ahnherrn Manasse genannt, vielleicht weil sein Vater ein Bastard, vgl. Richt. 11, 1. 2., dann weil sein Besitzthum vom Stamm Juda getrennt lag, oder auch aus andern uns unbekannten Gründen. — Was in der Chronik über Jairs Abstammung ausdrücklich gesagt wird, ist im Pent. vorausgesetzt. Nur daraus erklärt es sich, wie Jair der Manassite genannt, und doch von Machirs, des einzigen Sohnes Manasse, Nachkommen unterschieden, ihnen entgegengesetzt wird, auch in der Genealogie des Manasse nicht vorkommt. — Ist nun ein Juda am Jordan gegen Sonnenaufgang nach dem Zeugnifs des Buches Josua schon bei der Vertheilung des cisjordanensischen Landes vorhanden, so mufs Jair, in dem das Vorhandenseyn desselben wurzelt, schon dem Mosaischen Zeitalter angehören.

Ja wenn es nur überhaupt ein Juda am Jordan morgenwärts gab, so kommen wir schon auf dasselbe Resultat. Denn da später keine Veränderungen in dem Besitze der Stämme vorfielen, der ganze Besitzstand so blieb, wie er bei der ersten Besitznahme festgestellt worden, so gab es, wenn überhaupt, auch schon zur Zeit Mose's ein Juda an der Ostseite des Jordan. 4. Das Vorhandenseyn eines Mosaischen Jair wird auch durch das directe Zeugniſs des Buches Josua bestätigt. Es heiſst Jos. 13, 30. 31. in der Beschreibung des Gebietes von halb Manasse: „ganz Basan, das ganze Reich Ogs, des Königes in Basan, und alle Havvoth Jairs, die in Basan, 60 Städte. Und das halbe Gilead, und Astharot und Edrei, die Städte des Königreiches Og in Basan (gab er) den Söhnen Machirs, des Sohnes Manasse." Hiernach waren die Havvoth Jair schon bei der Mosaischen Vertheilung des transjordanensischen Landes vorhanden. — Es erhellt aus dieser Stelle, zum Beweise für ihre Selbstständigkeit, daſs von dem Königreiche Ogs zwei Städte abgenommen und Machir zugetheilt wurden; das ganz Basan hier und im Pent. erhält also eine Beschränkung. 5. Es heiſst 1 Reg. 4, 13. in der Aufzählung der zwölf Amtleute Salomos unter Israel: „den Ben Geber in Ramoth in Gilead; der hatte die Havvoth Jair, des Sohnes Manasse, welche in Gilead, der hatte die Gegend Argob, welche in Basan, 60 Städte groſs, mit Mauern und ehernen Riegeln." Der Verf. kann hier auf keinen Fall sagen wollen, Ben Geber habe aufser den Havvoth Jair noch die Landschaft Argob gehabt. Dagegen spricht die wörtliche Beziehung auf Deut. 3, 4. 5., welche so bedeutend ist, daſs sie unmöglich zufällig seyn kann. In jenem Cap. wird in v. 14. ausdrücklich gesagt, daſs Jair, der Sohn Manasse's, die ganze Landschaft Argob genommen und sie nach seinem Namen Havvoth Jair genannt habe. Bezieht man das zweite לו wie das erste auf Ben Geber, so muſs man annehmen, daſs der Verf. die Beschreibung seines Gebietes von neuem beginnt, s. v. a. oder auch, um mich einer anderen geographischen Bezeichnung zu bedie-

nen, er hatte die Gegend Argob u. s. w. Man kann aber auch mit Kanne, II. S. 122., das zweite לו auf Jair beziehen: Ben Geber hatte die Havvoth Jair, welchem die Gegend Argob. — Wegen der wörtlichen Beziehung auf das Deut. kann nicht daran gedacht werden, dafs unter dem Jair, dem Sohne Manasse's, ein anderer verstanden werde, als der Mosaische. — Diese wörtliche Beziehung auf das Deut. bewirkt aber freilich auch, dafs dies Zeugnifs den übrigen nicht gleichsteht.

Wir haben bisher nachgewiesen, dafs, wenn die Stellen im Pent. und die im Buche der Richter mit einander im Streit stehen sollten, die Entscheidung nothwendig für die ersteren ausfallen müfste, die alle anderweitigen Zeugnisse für sich haben, während die Notiz im Buche d. R. ganz einsam und verlassen dasteht. Es bleibt uns aber jetzt noch übrig zu zeigen, dafs ein solcher Streit gar nicht statt findet, dafs die St. des Buches der Richter, weit entfernt den Angaben des Pent. zu widersprechen, ihnen vielmehr zur Bestätigung dient.

Das Vorkommen eines doppelten Jair, in einer und derselben Gegend, beide Städtegebietend, könnte nur dann Schwierigkeiten machen, wenn die beiden Jairs ganz unabhängig von einander wären. Hier aber läfst sich vielmehr nachweisen, dafs die Existenz des zweiten Jair in ursachlicher Verbindung mit der des ersten steht, und auf diese hinführt. Es liegt in der Natur der Sache und kommt daher bei allen Völkern vor, dafs die Namen berühmter Vorfahren, besonders wenn dieselben, wie es hier bei Jair, der Glänzende, Herrliche der Fall ist, Ehrennamen sind, auf die Nachkommen übergehen. Man wünscht, dafs diese in den Enkeln wieder aufleben, durch sie die Familie wieder zu dem Glanze gelange, welchen der berühmte Vorfahr über sie verbreitet *). Bei uns mufs diese natürliche Tendenz sich

*) *Simonis, Onom. p.* 17., bemerkt: *inter rationes nominum et haec obtinuit, ut ob honorem alicujus viri infantem eodem nomine cohonestarent, ut Machli filius Muschi cohonestatur nomine Machli avunculi sui, Lightfoot, opp. II. p.* 494. *Maxime vero nepotibus*

an den Vornamen genügen lassen; bei den Hebräern stand ihr auch das ganze Gebiet der Eigennamen offen, und man war um so eifriger in Wahrnehmung dieser Gelegenheit, je lebhafter die Anschauung von dem Zusammenhange der Familien war. Die Verwandten des Zacharias können sich nicht denken, daſs er einen Namen für seinen Sohn wählen wird, der nicht in der Familie schon einheimisch war, Luc. 1, 61. — Ein besonders merkwürdiges Beispiel haben wir an dem Vorgänger Jairs, Tholah, dem Sohne Phuas, Richt. 10, 1. Beide Namen, seinen eigenen und den des Vaters, finden wir Gen. 46, 13.: „und die Söhne Isaschars, Tholah und Phuah" u. s. w. So wie nun Tholah, Sohn des Phuah, eine Bestätigung liefert für die Existenz des Tholah und Phuah in Gen. 46. *), so auch der Richter Jair für die Existenz des Mosaischen Jair. Gewiſs noch manchmal auſserdem wiederholte sich der Name Jair in der Familie; aber nur dies eine Mal wurde der durch die Namengebung ausgesprochene Wunsch erfüllt.

Nun bleibt nur noch das übrig, daſs nach dem Buche der Richter die Havvoth Jair von dem Richter Jair benannt wurden, während nach dem Pent. von dem Mosaischen Jair. Allein die Schwierigkeit, die man darin gefunden, ist nur aus der Unfähigkeit hervorgegangen, sich in die Natur alt-orientalischer Namengebung zu finden, vgl. Bd. 2. S. 271 ff. Durch den zweiten Jair, der die Tugenden des Ahnherrn besaſs, grünte auch der Name Havvoth Jair, der vielleicht schon im Absterben be-

---

nomina eorum reddita leguntur, ut Jojada, Korah etc. Idem apud Graecos et Latinos obtinuit. (Citate.) *Talis impositio nominum vel memoriae et exempli, vel similitudinis ergo fiebat. — — Similiter Christiani primi ex V. T. Patriarcharum, ex N. T. apostolorum aliorumque sanctorum nomina liberis indidere.*

*) Um so mehr, da Tholah als בֶּן דּוֹדוֹ, Sohn seines Oheims, LXX. υἱὸς Φουὰ, υἱὸς καρδέλφου αὐτοῦ bezeichnet wird, wahrscheinlich weil er seinem Oheim nach dem Leviratsrechte zugeschrieben wurde. In ihm wurden somit zwei Brüder eins, und darauf wies man, wie es scheint, durch die Wahl des Namens hin.

griffen, gewifs aber mehr und mehr ein *nomen vanum*, ein blofses *nomen propr.* geworden war, bei dem man sich wenig mehr dachte, wieder auf, wenn auch nicht bei allen Städten (denn es gelang ihm wohl nicht, das ganze Besitzthum seines Vorfahren wieder an sich zu bringen), doch bei der Hälfte wenigstens. Die übrigen mochten auch noch Havvoth Jair genannt werden (die St. in den Büchern der Könige spricht dafür), waren es aber nicht mehr.

Hermon.

In Deut. 3, 9. heifst es: „die Sidonier nennen den Hermon Sirjon, und die Amoriter nennen ihn Senir." C. 4, 48.: „Von Aroer am Ufer des Baches Arnon, bis zu dem Berge Sion, d. i. Hermon."

Nach dem Vorgange von Calmet erklärt Jahn p. 63. die St. C. 3, 9. für ein Glossem. Die verschiedenen Benennungen des Hermon, meint er, mufsten in den Zeiten Mose's allgemein bekannt seyn, so dafs er es nicht nöthig finden konnte, sie anzugeben. — Vater bemerkt S. 633: in Bezug auf 4, 48., solche erklärende Zusätze versetzen den, welcher sie niedergeschrieben, in eine Zeit, wo der erklärende Name der gewöhnliche war, nicht der andere, welcher als Name des Ortes zur Zeit der Begebenheit angeführt wird.

Wir wollen zuerst nachweisen, dafs die Annahme eines Glossems bei C. 3, 9. unzulässig ist. C. 2. und 3. haben die Eigenthümlichkeit, dafs in ihnen eine Reihe von Einschaltungen sich findet, welche den Zusammenhang der Rede unterbrechen, C. 2, 10—12. 20—23. C. 3, 9. 11. Bei der offenbaren Gleichartigkeit dieser Einschaltungen müssen sie mit einander stehen und fallen. Gelingt es daher bei einigen derselben nachzuweisen, dafs sie einen integrirenden Bestandtheil der Rede bilden, so mufs die Annahme eines Glossems auch bei den andern als verwerflich erscheinen.

In C. 2, 10—12. heißt es: „Die Emim wohnten vorzeiten darinnen, ein Volk, groß und zahlreich und hoch, wie die Enakim. Für Riesen werden auch sie gerechnet, wie die Enakim. und die Moabiter nennen sie Emim. Und in Seir wohnten die Choriten vorzeiten und die Söhne Esaus nahmen sie ein und vertilgten sie vor ihnen, wie Israel that dem Lande seines Besitzes, das der Herr ihnen gegeben." In diesen letzten Worten tritt der Zweck der Einschaltung deutlich hervor. Es erhellt daraus, daß es nicht blos der ist, die historische Wißbegierde zu befriedigen. Es soll vielmehr den Israeliten an diesen Beispielen gezeigt werden, daß das Bestehende nicht unerschütterlich ist. Was in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge unter Leitung des Herrn schon mehrfach geschehen, wie sollte dies nicht auch da eintreten können, wo die specielle Vorsehung Gottes wirksam ist? Dieser Zweck ist vollkommen passend für die Lage der Israeliten unter Moses. Einem späteren Interpolator lag er fern.

Derselbe Zweck tritt auch in v. 20 ff. deutlich hervor: „Für ein Land der Riesen wird auch dieses (Ammonitis) gerechnet; die Riesen wohnten darin vorzeiten, und die Ammoniter nennen sie Samsummim. Ein Volk groß und zahlreich und hoch, wie die Anakim, und es vertilgte sie der Herr vor ihnen, und sie vertrieben sie und wohnten an ihrer statt. Wie er den Söhnen Esaus gethan, die in Seir wohnten, vor denen er die Choriter vertilgte, und sie vertrieben sie und wohnten an ihrer statt bis auf den heutigen Tag. Und die Avviter, welche in Dörfern wohnten bis nach Gaza, vertilgten die Kaphtoriter, welche ausgegangen aus Kaphtor und wohnten an ihrer statt." Selbst die Riesen, ein Volk groß und zahlreich und hoch, haben sich nicht in ihrem Besitze behaupten können, da der Herr sie aus demselben vertreiben wollte. Das: wie die Anakim, ist nicht zu übersehen. Das Vorurtheil, dem diese Ausführungen begegnen sollen, spricht sich kurz vorher in C. 1, 27 ff. aus. „Wohin ziehen wir? Unsere Brüder haben unser Herz weich

gemacht, sprechend: ein Volk, gröfser und höher als wir, Städte grofs und fest im Himmel, und auch die Söhne der Enakim sahen wir dort," vgl. Num. 13, 28., wo die Kundschafter sprechen: „nur dafs stark ist das Volk, das im Lande wohnt, und die Städte fest, sehr grofs, und auch Enakssöhne sahen wir dort. Wir werden nicht ziehen können wider das Volk, denn es ist stärker als wir. — — Und dort sahen wir die Nephilim, Söhne Enaks von den Nephilim, und wir waren in unseren Augen wie die Heuschrecken, und also waren wir in ihren Augen." Die Ausrottung des Vorurtheils, das sich hier ausspricht, und wodurch die ältere Generation von dem Besitze des Landes ausgeschlossen worden, war für die neue die Bedingung des Sieges. Moses begegnet ihm durch einen Schlufs *a minori ad majus*. Was Gott für die Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Kaphtoriter gethan, sollte er das nicht auch für sein Volk thun? — So zeigt sich also, dafs diese Stellen nur äufserlich den Zusammenhang durchbrechen, dafs sie genau auf die Lage und Stimmung derjenigen berechnet sind, zu welchen Moses zunächst redete. Der allerdings auch nicht unbedeutende Grund, den schon andere für den Mosaischen Ursprung dieser Einschaltungen angeführt haben, dafs die historischen Notizen an sich betrachtet — die genaue Kenntnifs der ältesten Geschichte, die sich in ihnen kund giebt — auf die Mosaische Zeit hinführen, nimmt nunmehr nur noch eine untergeordnete Stellung ein *).

*) Es geht aus dem Bemerkten hinreichend hervor, was von dem Versuche von Geddes bei Vater Th. 3. S. 213. zu halten ist, v. 10—12. und v. 20—23. als Interpolationen zu beseitigen. Ebenso auch, was von der Bemerkung von Vater, es sey von Moses weit weniger als von einem fremden Erzähler glaublich, dafs er solche Bemerkungen eingeschaltet haben sollte. — Der positive Beweis für den Mosaischen Ursprung dieser St. ist so stark, dafs man nicht ferner auf den angeblichen Beweis einer Nachmosaischen Zeit insistiren wird, den man in dem Praet. עָשָׂה in der ersten („wie Israel that dem Lande seines Besitzes") finden wollte. Dies עָשָׂה erklärt sich aus Deut. 3, 21, 22.

Somit haben wir gezeigt, dafs die Annahme einer Interpolation bei C. 3, 9. nicht zulässig ist. Man sieht aber auch gar nicht ein, welche Noth zur Ergreifung dieser Ausflucht der Verzweiflung verleiten konnte. Wer sagt uns denn, dafs der Sidonische und der Amoritische Name des Hermon bei den Israeliten zu Mose's Zeit allgemein bekannt war? Es war dies der Natur der Sache nach damals gewifs weit weniger der Fall als später, so dafs die Bemerkung als Glossem noch schwerer zu erklären ist. Wie ist man überhaupt dazu berechtigt, jede Notiz scharf darauf anzusehen, ob sie für die Zeitgenossen des Geschichtschreibers schlechthin nothwendig ist? Warum greift man nicht auch in den schon als Mosaisch gerechtfertigten Stellen die Worte an: Die Moabiter nennen sie Emim, die Ammoniter nen-

---

wo Moses zu Josua: „deine Augen sehen, was der Herr euer Gott gethan, עשה, diesen beiden Königen; also wird der Herr thun allen Königreichen, wohin du ziehst. Fürchtet euch nicht, denn Jehovah euer Gott, er ist es, der für euch streitet." Eigentlich sollte auch hier stehen: gethan hat und thun wird. Allein die Zukunft hat an der Vergangenheit eine so sichere Grundlage, dafs Anfang und Ende hier in eins zusammengefafst wird. Fälschlich will Cler., *dissert. de script. Pent. III*, 15., die Bemerkung blos auf das transjordanensische Land beziehen, und ebenso falsch erklärt Rosenm: *in eo est ut faciat.* Das Praet. ist nur zur Hälfte ein prophetisches. Es würde nicht stehen, wenn nicht das transjordanensische Land schon eingenommen gewesen. — Das Praet. müfste übrigens auch von der Annahme der nachmosaischen Abfassung des Pent. aus so aufgefafst werden, wie wir es gethan. Denn ein so plumper Verstofs kann in einem Zusammenhange, wo alles darauf zielt, den Israeliten Muth zur Einnahme des verheifsenen Landes zu machen, nicht angenommen werden. Gewifs aber würde ein späterer Verf. sich nicht so zweideutig und verfänglich ausgedrückt haben. Er würde absichtlich alles vermieden haben, was einen Verdacht herbeiführen konnte. — Die Art, wie Vater (S. 638.) uns. Stelle behandelt, liefert ein Beispiel der Genauigkeit und Zuverlässigkeit unserer Gegner. Statt 2, 12., citirt er 2, 15., behauptet, es heifse dort: wie Israel die Bewohner Canaans vertrieben hat, und argumentirt nun aus jenem selbstgeschaffenen Texte gegen die Annahme von Clericus, die er als eine sehr gezwungene bezeichnet, „da jene östlichen Länder eigentlich nicht zu Canaan gerechnet werden."!!

nennen sie Samesummim, die ganz mit unserer Notiz auf gleicher Linie liegen? Fassen wir diese Notizen zusammen ins Auge, so finden wir uns in eine Zeit versetzt, wo den Israeliten inmitten ihrer neuen Umgebungen Nachrichten zukamen, die gerade durch ihre Neuheit ihr Interesse erregten, denkwürdig und zur Aufzeichnung geeignet erschienen, während sie gewifs schon bald nachher alltäglich wurden und allen Reiz verloren.

So bleibt uns also nur die Rechtfertigung der St. C. 4, 48. übrig, in der ein doppelter Israelitischer Name des Berges, Sion und Hermon, vorkommt. Dazu, dafs ein Name sich auslebt und einem andern Platz macht, gehört gewöhnlich ein längerer Zeitraum. Wir können aber glücklicherweise hier nachweisen, dafs schon in der Mosaischen Zeit selbst ein solcher Tausch statt fand.

Sion, der erhabene = נְשִׂיאן, vgl. das שְׂאֵת, *elatio* in Hiob 20, 6., ist gleichsam der natürliche Name des Berges, der sich bei den Israeliten, wenn er nicht schon, was wahrscheinlich ist, früher unter ihnen vorhanden war, bilden mufste, sobald sie seiner ansichtig wurden. Der Sache nach stimmt dieser Name mit dem Sidonischen und Ammonitischen überein, vgl. über die Bed. derselben *Simonis Onom. p.* 71.

In Bezug auf den Hermon leitet die Bemerkung des Hilarius, von dem man sonst in solchen Dingen nicht gerade lernen kann, in Ps. 133. (bei Reland p. 323.) auf die rechte Spur: *Hermon mons est in Phoenice, cujus interpretatio anathema est.* Für diese Erklärung spricht 1. dafs nur sie den Hebräischen Sprachgebrauch für sich hat, während die gangbare sich im Arabischen Hülfe suchen mufs. Dazu kommt 2. die deutliche Hinweisung auf die Bedeutung Bann gerade an der ersten Stelle, wo der Name Hermon vorkommt, Deut. 3, 6—8.: „Und wir verbannten sie, וַנַּחֲרֵם אוֹתָם, wie wir gethan Sihon dem Könige von Heschbon, indem wir verbannten alle Männer in den Städten mit den Weibern und den Kindern. Und wir nahmen in dieser Zeit das Land von den beiden Königen der Amoriter jenseits des Jordan vom Bache Arnon bis

zum Berge Hermon," חֶרְמוֹן. — Dafs der Hermon selbst mit zu dem verbannten Lande gehörte, erhellt aus Jos. 12, 5., wo er ausdrücklich als zu dem Gebiete Ogs, des Königs von Basan, gehörig bezeichnet wird. Dazu kommt 3. der merkwürdige Parallelismus zwischen Hormah, dem Anfangspuncte des Bannes, und Hermon, seinem Endpuncte, so dafs die ausdrückliche Ableitung des Namens חָרְמָה von der Verbannung gewissermafsen auch für das חֶרְמוֹן gilt. An beiden Enden des verbannten Landes der Name. 4. Auf den Zusammenhang des חֶרְמוֹן mit חֵרֶם wird wahrscheinlich angespielt in 1 Chron. 5, 23.: „Und die Söhne des halben Stammes Manasse wohnten im Lande von Basan bis zu Baal Hermon und Senir (= d. i. Senir), und der Berg Hermon — sie wurden zahlreich." Das *nomen* war hier nicht das *omen*. Nachher v. 25. 26.: „Und sie frevelten wider den Gott ihrer Väter, und hurten nach den Göttern der Einwohner des Landes, welche Gott vertilgt vor ihnen. Da erweckte Gott den Geist Tiglathpilesars," u. s. w. Nun *nomen et omen**). An eine Spielerei ist nicht zu denken. Der Name des Berges war wirklich eine Weissagung. Wurde Israel den Heiden gleich, so fiel es wie sie, wie schon im Pent. so oft gesagt wird, dem Banne anheim. Es fand bei dem Hermon das umgekehrte Verhältnifs von dem bei Hormah statt, welches zuerst durch die Verbannung Israels geheiligt wurde, dann durch die Verbannung der Heiden (vgl. p. 223.). 5. Ist חֶרְמוֹן = חֵרֶם, so erklärt sich das Richt. 3, 3. 1 Chron 5, 23. dafür vorkommende בַּעַל חֶרְמוֹן. Dies, der Inhaber oder Träger des Bannes, ist dann blofse Erklärung, vgl. das Baal Gad, Inhaber des Glückes, in Jos. 12, 7.

Nach diesen Erörterungen dürfen wir den Knoten als gelöst betrachten. Der Name Hermon konnte erst nach der Be-

*) Einen ganz ähnlichen Fall haben wir in 1 Chron. 23, 17.: „Und Elieser hatte (aufser Rechabjah) keine anderen Söhne, aber die Söhne Rechabjahs, רבו למעלה, wurden gar sehr zahlreich," so dafs der Name Rechabjah sich als wahr bewährte.

gebenheit aufkommen, auf die er sich bezieht. Dafs neben ihm der bis dahin übliche Name genannt wird, und zwar *primo loco*, mufs als ganz natürlich erscheinen. Anders war es in C. 3, 9. Dort wurde die Erklärung des Namens gegeben.

Das Bette des Königs Og.

Deut. 3, 11. heifst es, nachdem von dem Siege über Og, den König von Basan, und der Einnahme seines Landes die Rede gewesen. „Denn nur Og, der König in Basan, war übrig geblieben von dem Reste der Rephäer; siehe sein Bette ist ein eisernes Bette, stehet es nicht zu Rabbah der Kinder Ammons, neun Ellen ist es lang, und vier Ellen ist es breit nach dem Ellenbogen eines Mannes."

Diese St. ist von jeher von den Gegnern des Pent. geltend gemacht worden. Spinoza bemerkt, so rede man nur von Dingen des höchsten Alterthums, die man durch die Hinweisung auf ihre Überreste glaubhaft machen wolle, und meint, dies Bett sey erst von Davids Zeit an bekannt geworden, der nach 2 Sam. 12, 30. die Stadt einnahm. Peyrerius fügt hinzu, es lasse sich nicht denken, wie schon in der Mosaischen Zeit das Bett aus Basanitis nach Ammonitis gekommen sey. Geddes wiederholt die Behauptung von Spinoza, die Nachricht lasse sich erst nach der Davidischen Eroberung erwarten, und Vater (S. 637.) bemerkt, dies sey zwar zu viel gesagt, aber dafs Moses dies nicht geschrieben haben könne, da er noch in dem Jahre dieses Feldzuges starb, und dafs überhaupt diese Notiz nur in einem späteren als dem Mosaischen Zeitalter so gegeben seyn könne, leide keinen Zweifel. — Mehrere Vertheidiger der Ächtheit (Calmet, Dathe, der, wie Vater S. 219. meint mit Recht, bemerkt, Moses sey bald darauf gestorben, und habe hiervon keine Nachricht haben können, Jahn, p. 63., Rosenm.) haben sich so einschüchtern lassen, dafs sie die Stelle für ein Glossem erklären.

Das mufs freilich zugestanden werden, dafs Bemerkungen wie diese von Moses erst später bei der schriftlichen Aufzeichnung der Reden hinzugefügt seyn können, weshalb man passend, wie auch De Wette thut, den Vers in Klammern einschliefst. Dann schwindet aber auch alles Bedenken. Das Scheinbarste ist noch, Moses habe nicht nöthig gehabt, einen solchen Beleg für die Leibesgröfse des Og anzuführen, da dieselbe allen Zeitgenossen bekannt gewesen. Aber wie viele unter den Zeitgenossen mochten den Og wohl gesehen haben, und wer sagt uns, dafs Moses für die Zeitgenossen allein schrieb? Er selbst versichert überall das Gegentheil, vgl. z. B. Exod. 17, 14., Deut. 31, 20 ff., 26., und namentlich bei den geschichtlichen Partieen seines Werkes, liegt es in der Natur der Sache, dafs sie nicht einmal ebenso sehr auf die Gegenwart, wie auf die Nachwelt berechnet waren. Erklären doch die bedeutendsten classischen Geschichtschreiber ausdrücklich, dafs sie vorzugsweise für die Nachwelt schreiben. Tacitus, *hist.* 1, 1., beklagt sich über den Mangel der *cura posteritatis* bei seinen Vorgängern; im Agricola C. 1. sagt er: *clarorum virorum facta moresque posteris tradere antiquitus usitatum. — Apud priores, ut agere memoratu digna pronum, magisque in aperto erat, ita celeberrimus quisque ingenio ad prodendam virtutis memoriam sine gratia aut ambitione, bonae tantum consoientiae pretio ducebatur.* Thucydides in dem Prooem. C. 22. sagt von seiner Geschichte: κτῆμά τε ἐς ἀεὶ μᾶλλον, ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται. Herodot. 1, 1. bezeichnet als den Zweck seines Werkes, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστὰ ἀκλεᾶ γένηται. — Will man einmal den Grundsatz aufstellen, dafs Moses nur das schreiben konnte, was für seine Zeitgenossen gehörte, warum wendet man ihn dann speciell gegen diese kleine harmlose Notiz, warum nicht gegen die ganze Erzählung von dem Kriege gegen Sihon und Og, der vor den Augen der Generation vorgegangen war, der Moses sein Werk

übergab, und gegen so vieles andere. Was würde aber aus jeder gleichzeitigen Geschichte werden, wenn man sie nach diesem Canon prüfen wollte! — Übrigens ist der Zweck des Verf. nicht der, zweifelnden Lesern die Wahrheit seiner Erzählung durch die Verweisung auf das Bette zu bewahrheiten. Dies könnte nur dann angenommen werden, wenn sich von einem solchen Streben auch anderwärts sichere Spuren vorfänden. Es ist dasselbe aber vielmehr dem Pent., wie der ganzen heiligen Geschichtschreibung bis auf die Evangelien herab durchaus fremd. Überall schreiben die Verf. in dem Bewufstseyn ihrer Zuverlässigkeit und mit dem Wahlspruche: was gehen mich die draufsen an. Der Zweck ist vielmehr, eine anschauliche Vorstellung von der Gröfse des besiegten Feindes, und somit von der Gröfse der Gnade Gottes zu geben, welche den Sieg gewährte; das fragende הֲלֹא weist darauf hin, dafs die Thatsache ohnedem schon bekannt ist, so dafs nur an sie erinnert zu werden braucht. Dies zeigt die Parallelst. Deut. 11, 30.: „Sind sie (die Berge Ebal und Garizim) nicht jenseits des Jordan, nachdem man gegangen gegen Sonnenaufgang," vgl. auch Richt. 6, 13.

Einwendungen, wie die, man sehe nicht ein, wie das Bett nach Rabbath Ammon gekommen, oder wie Moses sobald erfahren, dafs es dort sey, sind wirklich geradezu abgeschmackt. Hätte Moses statt eine Geschichte des Volkes Gottes, eine Geschichte von Ogs eisernem Bette geschrieben, so wäre freilich von ihm eine bestimmte Antwort auf solche Fragen zu verlangen. So aber thut man ihnen zu viel Ehre an, wenn man sich in Aufzählung der mannigfachen Möglichkeiten ergeht, wie das Bette dorthin und die Nachricht zu Moses gelangen konnte. Wen darnach gelüstet, der lese Cler. z. d. St., Varenius bei Carpzov p. 138., Michaelis, der das Bette in einen Sarg verwandelt, z. d. St., u. A.

In der Nachricht selbst ist gewifs nichts Verdächtiges. Riesengeschlechter, aus denen die Könige, finden sich noch bei manchen wilden Völkern, namentlich in Australien. Beispiele von

eisernen Betten aus dem Alterthum giebt Calmet in Menge. Die Gröfse darf nicht befremden; denn die hebräische Elle beträgt nur 1½ Fufs, vgl. Gesen. s. v. אַמָּה; das Bett ist immer gröfser wie der Mann, und hier hat schon Clericus vermuthet, dafs Og absichtlich über das nothwendige Maafs hinausgegangen sey, *ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret*, vgl. das von ihm beigebrachte merkwürdige Beispiel ähnlichen Verfahrens aus der Geschichte Alexanders; man wird sehr häufig finden, dafs sehr grofse Leute die Neigung haben, sich noch gröfser erscheinen zu lassen, als sie wirklich sind; von unseren Zeiten darf man nicht auf das höchste Alterthum schliefsen, und doch war der Riese Gilli, den Michaelis selbst sah, 4 Ellen hoch, und ebenso hoch der Thürsteher des Königs von Persien, bei Malcolm, Leben und Sitten in Persien, deutsch von Lindau.

Das Königsgesetz in Deut. C. 17.

Die Zweifel — bemerkt Vater III. S. 257. — die gegen die Ächtheit dieser Anordnung von der Königswahl gemacht worden, sind nicht unerheblich. Der ganzen Mosaischen Constitution ist sie nicht angemessen, und besonders hätte Samuel die Wahl eines Königs nicht so sehr als Mangel an dankbarer Ergebenheit gegen Jehovah rügen können, wenn ein ausdrückliches Gesetz über die Bedingungen der Königswahl in den Mosaischen Schriften gewesen wäre. Das Gesetz, behauptet er, könne erst nach Salomo entstanden seyn, „weil schon Salomo viele Reiterei und ein grofses Serail hatte, und beides wohl nach einem so buchstäblich entgegengesetzten Gesetze nicht gehabt haben würde." — Es werde gerade gegen die Handlungsweise der Könige gesprochen, welche unter den Königen seit Salomo dem Volke lästig und von den Propheten gerügt wurde. Zu denselben Gründen bekennt sich auch Hartmann, S. 714 ff.,

welcher bemerkt, Samuel habe noch nichts von diesem Gesetz, und von der Verheifsung Gen. 17, 6. gewufst, und ebenso wenig die Israeliten, „weil sie sonst, um ihre Forderung zu begründen, sich nicht allein auf das Beispiel benachbarter Völker berufen haben würden." Wie konnte, fragt er, Gott mit sich selbst im Widerspruch, über das Ansinnen seiner Erwählten eine so grofse Empfindlichkeit äufsern? Das Königsgesetz, meint er, sey der von Samuel entworfenen Constitution und späteren Ereignissen, 1 Regg. 11, 1 ff., offenbar nachgebildet, vgl. noch Ilgen, *de notione tituli filii dei*, in Paulus Memorab. 7, §. 7., De Wette, *dissert. in Deut. p.* 15., und Beitr. 1. p. 152, und Bohlen, Einl. S. 69.

Ehe wir zur Beleuchtung dieser Gründe gegen das Gesetz übergehen, wollen wir zusehen, ob dasselbe nicht innere positive Gründe der Ächtheit enthält. Schon Herbst beruft sich auf den Eingang: „wenn du kommen wirst in das Land, das der Herr dein Gott dir giebt," und dieser Grund beweist allerdings so viel, dafs der Verf. des Gesetzes für Moses gehalten seyn will. Gegen diejenigen aber, welche so entschlossen sind, den Pent. für ein Werk des Betruges zu erklären, wie Bohlen, welcher S. 70. bemerkt: „Mit Jahn zu fragen, warum in jenem Gesetze nichts von der Spaltung des Reiches, nichts von der Abgötterei der Könige erwähnt werde, hiefse doch von der Fiction verlangen, dafs sie sich muthwillig verrathen solle," ist damit nichts mehr anzufangen. Doch liefert auch gegen diese die Stelle noch eine Waffe. Es heifst in v. 16.: „nur soll er sich nicht viele Rosse anschaffen, und soll das Volk nicht nach Ägypten zurückführen, damit er sich viele Rosse anschaffe; denn der Herr hat gesprochen zu euch: ihr sollt nicht wieder zurückkehren auf diesem Wege." Die hier ausgesprochene Befürchtung, die Pferdeliebhaberei des Königs könne endlich dahin führen, dafs das ganze Volk nach Ägypten zurückkehre, war wohl in Mose's Zeit an ihrer Stelle, wo eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien, wo das Volk bei

der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht nach Ägypten, oder gar seinen Vorsatz aussprach, dahin zurückzukehren, vgl. Ex. 14, 11., Num. 11, 5 ff. 20.; 21, 5. 7., nicht aber in Salomos und der späteren Könige, ja nicht einmal mehr in Josuas Zeit, wo das Volk zum vollen Bewufstseyn seiner nationalen Selbstständigkeit gelangt, jeder Gedanke an die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit den Ägyptern geschwunden war. Sieht man auf die *ratio legi adjecta*, so zeigt sich, dafs schon Salomo die Bestimmung mit einem gewissen Rechte als eine transitorische und zu seiner Zeit veraltete betrachten konnte. *In hanc legem*, bemerkt Clericus, *peccavit quidem Salomo, sed minus periculose, quam peccasset rex, qui fuisset electus paulo post mortem Mosis, cum periculum erat, ne redeundi in Aegyptum cupido populum Hebraeum invaderet, quod tempore Salomonis non fuit timendum.* — Wie die Gegner sich auf irgend scheinbare Weise mit diesem Grunde abfinden wollen, vermögen wir nicht einzusehen. — Gegen die Entstehung des Gesetzes in der späteren Königszeit spricht noch, dafs Ägypten hier als der einzige Sitz der Pferdezucht erscheint, ein Umstand, auf den schon J. D. Michaelis aufmerksam macht, etwas von der ältesten Gesch. der Pferdezucht in Pal., als Anhang zu Th. 3. des M. R.: „dies sieht wirklich so aus, als hätte man damals Ägypten für das natürliche Vaterland der Pferde, und Palästina für unbequem zur Pferdezucht gehalten." In Salomos Zeit, wo die Pferdezucht in Pal. schon blühte, dachte man gewifs nicht mehr daran, dafs ein König, wenn er viele Pferde halten wolle, nach Ägypten ziehen müsse.

Wenden wir uns nun zu den Gründen gegen die Ächtheit. Diese bedürfen vor Allem einer Sichtung. Der Grund aus dem Gegensatze, in dem Salomos Verfahren gegen das Gesetz steht, erledigt sich von selbst für denjenigen, der irgend das menschliche Herz und die Geschichte kennt, vgl. Th. 2. S. 175. Wie leicht er sich mit der Bestimmung wegen der Pferde abfinden konnte, haben wir schon gesehen, und mit der Verordnung we-

gen der Weiber wufste er sich gewifs ebenso gut auseinander zu setzen, wie Muhammedanische Grofse, welche den Wein lieben, mit der strengen Verordnung des Koran gegen das Weintrinken. Auch mit dem Einwande, hier werde gerade dasjenige verboten, was unter den Königen nachher wirklich im Schwange war, brauchen wir uns nicht abzumühen. Gewifs darf man nicht von einem seltsamen Zusammentreffen reden, wenn der Pent. von Moses seyn sollte. Das Verbot und das Eintreten des Verbotenen haben vielmehr eine gemeinsame Wurzel, die allgemeine Tendenz des Königthums im alten Orient, von der sich allein frei zu halten dem Könige von Israel, der doch in die Reihe der Könige eintreten sollte, auch dann sehr schwer gewesen wäre, wenn auch bei ihm nichts von der persönlichen Neigung sich gefunden, welche zuerst diese Tendenz hervorrief. Viele Weiber und viele Pferde zu haben gehörte im Orient geradezu zum Königlichen Anstand und thut es grofsen Theils noch. So behalten wir also nur zwei Gründe übrig, die Behauptung der Unverträglichkeit mit der ganzen Mos. Constitution, und die angebliche Unverträglichkeit mit dem Betragen Samuels und des Volkes bei der ersten Königswahl. Von dem letzteren, als dem scheinbareren, zuerst.

Wir beginnen damit, den positiven Beweis zu führen, dafs die Verhandlung das Vorhandenseyn des Pent. im Allgemeinen, und speciell des Königsgesetzes, voraussetzt, und gehen dann zur Beseitigung der gegnerischen Behauptungen über, deren Nichtigkeit nach Führung des positiven Beweises von vorn herein feststeht. Dieser beruht auf den zahlreichen Beziehungen des betr. Abschnittes in den BB. Samuelis auf den Pent. überhaupt (wobei wir daran erinnern, dafs bei der Einheit desselben, was sich zunächst auf den Theil bezieht, dem Ganzen, und somit auch allen andern Theilen zu Gute kommt) und speciell und direct auf Deut. 17. Die Nachweisung dieser Beziehungen wird zugleich einen Beitrag abgeben zur Beleuchtung der zuversichtlichen Behauptung von De Wette, Th. 1. S. 152., und

v. Bohlen S. 150., die Bücher Samuelis ermangeln jeder auch noch so leisen Beziehung auf den Pent. Das Handgreiflichste und auch in seiner Vereinzelung Beweisende stellen wir an die Spitze.

Vor allem zieht unsere Aufmerksamkeit eine auffallende Beziehung in den Reden Samuels auf Gen. 21, 10 ff. auf sich. Es heifst an der letzteren St.: „und Sarah sprach zu Abraham: treibe aus diese Magd und ihren Sohn; denn nicht erben soll der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Isaac. V. 11.: Und die Sache war sehr böse in den Augen Abrahams, וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינֵי אַבְרָהָם, wegen seines Sohnes. V. 12.: Und Gott sprach zu Abraham: — — alles, was Sarah dir sagen wird, darin höre auf ihre Stimme," כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ. — In 1 Sam. 8, 6. lesen wir: „und die Sache war böse in den Augen Samuels, וַיֵּרַע חַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל — — V. 7.: und der Herr sprach zu Samuel: höre auf die Stimme des Volkes, in allem, was sie zu dir sagen werden, שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר־יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ. V. 9.: Und jetzt höre auf ihre Stimme. Ebenso v. 22.: Und der Herr sprach zu Samuel: höre auf ihre Stimme. C. 12, 1.: Und Samuel sprach zu ganz Israel: siehe ich habe auf eure Stimme gehört in allem, was ihr mir sagtet." — Die Übereinstimmung in den Worten geht hier zu sehr mit der sachlichen Übereinstimmung Hand in Hand, als dafs sie zufällig seyn, mit gutem Gewissen von Jemandem dafür gehalten werden könnte. Sarahs Forderung ging aus sündlichem Grunde hervor. Abraham sieht nur auf diesen, und so ist ihm die Sache sehr bedenklich. Durch Gott wird ihm klar, dafs Sarah nur Werkzeug in seiner Hand, dafs ihr subjectiv sündiges Verlangen objectiv mit seinem Willen übereinstimmte, dafs das Verlangte geschehen mufste, wenn die göttlichen Plane realisirt werden sollten. Genau so, wie das Verhältnifs Abrahams zu Sarah — darauf weist Gott Samuel, Samuel das Volk, der Verf. uns durch die wörtliche Beziehung auf jene Stelle der Genesis hin — war das Verhältnifs Samuels zum Volke. —

Wir gewinnen hier zugleich einen vorläufigen Fingerzeig zur Erklärung von Samuels Widerstreben. War das Volk = Sarah, Samuel = Abraham, so konnte der Eifer Samuels nicht gegen die Sache, sondern nur gegen die Gesinnung gerichtet seyn.

Ebenso unläugbar ist die Beziehung von 1 Sam. 8, 5., wo das Volk zu Samuel spricht: „jetzt setze uns einen König, daß er uns richte, wie alle Völker," שִׂימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשָׁפְטֵנוּ כְּכָל־הַגּוֹיִם, auf den Anfang des Königsgesetzes selbst Deut. 17, 14.: „wenn du sprichst: ich will über mich setzen einen König wie alle Völker," אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם. An sich würde diese Beziehung, weil sie speciell auf das Königsgesetz geht, die erste Stelle verdienen. Wir haben ihr aber deshalb die Beziehung auf Gen. 21. vorangehen lassen, weil bei dieser nicht, wie hier, die freilich seltsame Ausflucht möglich ist, die Worte im Pent. seyen denen der Erzählung in den BB. Samuelis nachgebildet. — In der wörtlichen Bezugnahme auf das Gesetz giebt das Volk seine Berechtigung zu erkennen. Indem sie Samuel auffordern, ihnen den König zu setzen, wollen sie der Anforderung Deut. v. 15. genügen: „setzen sollst du über dich einen König, den der Herr dein Gott erwählen wird." — Auf diese letztere St. — die dritte Hauptbeziehung — weist Samuel ausdrücklich hin in C. 10, 24.: „Und Samuel sprach zu dem ganzen Volke: sehet ihr, den Jehovah erwählet," אֲשֶׁר בָּחַר־בּוֹ יְהוָה, wörtlich, wie in Deut.

In Verbindung mit diesen für sich betrachtet sicheren Beziehungen, und durch die Hülfe, welche eine der andern leistet, werden auch die folgenden sich um so mehr Anerkennung erwerben, da wir alle allgemeine Beziehungen auf die Geschichte des Pent., alle Fälle, wo die wörtliche Übereinstimmung nicht durch die sachliche getragen wird, bei Seite lassen werden. Wir folgen der Ordnung der Erzählung in den BB. Samuelis.

In C. 8, 3. steht die Beschreibung des Verfahrens von Samuels Söhnen in Bezug auf das im Pent. aufgestellte Ideal eines guten Richters. Zu v. 7.: „Denn nicht dich haben sie verach-

tet, sondern mich haben sie verachtet, dafs ich regiere über sie," vgl. Num. 16, 8.: „wenn der Herr höret euer Murren wider ihn; denn wir, was sind wir, nicht wider uns murret ihr, sondern wider den Herrn." Zu C. 9, 16.: „Denn gesehen habe ich mein Volk, denn gekommen ist sein Geschrei zu mir," vgl. Ex. 2, 23—25. 3, 7.: „gesehen habe ich das Elend meines Volkes und ihr Geschrei gehört," 4, 31. Durch die Anspielung wird darauf hingewiesen, dafs die Geschichte Weissagung ist, und also dem Schwachglauben eine Stütze gegeben, s. v. a. so gewifs, als ich in der Vorzeit hörte und sah, da mein Volk unter dem Drucke der Ägypter seufzte, so gewifs höre und sehe ich jetzt; da die Philister an die Stelle der Ägypter getreten sind. — In 1 Sam. 10, 25.: „und Samuel redete zu dem Volke das Recht des Königreiches, und schrieb es in das Buch und legte es nieder vor dem Herrn," ist zu dem das „Recht des Königreiches" der Form nach Deut. 18, 3. zu vergleichen: „und dies soll seyn das Recht der Priester," der Sache nach Deut. C. 17., wie dies schon Calvin erkannte: *Sane non dubium est, quin jus illud regni desumtum sit ex Deut. C.* 16. 17., *longe sane aliud ab eo Cap.* 8., *quod tyrannis potius, quam jus regni merito dicendum erat. — — Hic vero juris regni fit mentio ad mutuam obligationem inter regem et populum et contra vicissim ostendendum.* Das וַיַּנַּח לִפְנֵי יְהוָה und er legte es nieder vor dem Herrn, ist buchstäblich aus Num. 17, 22. Saul, darauf deutet der Verf. hin, nahm sich das Beispiel des Moses zum Muster, der früher zu gleichem Zwecke (Calv.: *in sanctuario, quod perinde fuit, acsi deus testis eorum, quae dicta et facta fuerant, vocaretur)* Gleiches gethan hatte. — Hätte nicht das Gesetz des Herrn vor der Bundeslade schon gelegen, so würde Samuel schwerlich daran gedacht haben, diesen Aufsatz dort niederzulegen. — Mit C. 12, 3., wo Samuel zu dem Volke spricht: „zeuget wider mich vor dem Herrn und seinem Gesalbten, wessen Ochsen habe ich genommen, und wessen Esel habe ich genommen und wem habe ich

Unrecht gethan, עשקתי, und wen habe ich bedrückt, und aus wessen Hand habe ich Sühne genommen und deshalb meine Augen verborgen: so will ich es zurückerstatten," ist zunächst zu vgl. Num. 16, 15.: „und Moses ward sehr zornig und sprach zum Herrn: wende dich nicht zu ihrem Opfer; nicht habe ich den Esel eines von ihnen genommen, und nicht habe ich einem von ihnen übel gethan." Wie damals gegen Moses, so hat sich das Volk jetzt gegen Samuel aufgelehnt. Er darf aber auch in Bezeugung seiner Unschuld sich an sein erhabenes Vorbild anlehnen. Aufserdem aber kommen noch mehrere St. des Pent. in Betracht, in denen unter Gebrauch derselben Worte vor den Verbrechen gewarnt wird, welche Samuel hier ablehnt. In Bezug auf das עָשַׁק und das Anerbieten der Zurückerstattung, vgl. *Lev.* 5, 23.: „Wenn u. s. w., so soll er zurückerstatten — — das Unrecht, das er gethan," אֶת־הֶעָשָׁק אֲשֶׁר עָשָׁק; in Bezug auf das Nehmen der Sühne Num. 35, 31.: „nicht sollt ihr nehmen Sühne, לֹא תִקְחוּ כֹּפֶר, für die Seele eines Mörders, sondern getödtet soll er werden," v. 32.: „und nicht sollt ihr nehmen כֹּפֶר, dafs er fliehe"; in Bezug auf das Verbergen der Augen, Lev. 20, 4.: „und wenn verbergen werden die Leute des Landes ihre Augen, יַעְלִימוּ אֶת־עֵינֵיהֶם, vor diesem Manne, — — so setze ich mein Angesicht wider diesen Mann"; wie dort, so steht auch hier das Verbergen der Augen gerade in Beziehung auf das Vergiefsen unschuldigen Blutes. — Die ganz eigenthümliche Redensart: widerspenstig seyn wider den Mund Jehovahs, הִמְרָה אֶת־פִּי יְהוָה, ist der St. C. 12, 14. gemeinsam mit den St. Deut. 1, 26. 43.; 9, 7. 23.; 31, 27., mit denen sie auch innerlich eng verwandt ist. Durch die Beziehung auf das: „und ihr hörtet nicht und waret widerspenstig gegen den Mund des Herrn," erhält Samuels: „wenn ihr hören werdet auf seine Stimme und nicht widerspenstig seyd gegen den Mund des Herrn," einen besondern Nachdruck. Hatte in der Vorzeit das Gegentheil statt gefunden und schwere Strafe über das Volk herbeigeführt, so hatte es jetzt Veranlassung genug, es mit dem

wenn nicht zu leicht zu nehmen, sein Heil zu schaffen mit Furcht und Zittern, vgl. das: heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht, wie zu Meribah geschah, wie zu Massa in der Wüste in Ps. 95, 8. und Hebr. 3, 7. — Eine Parallele zu C. 12, 19. 20.: „Und das ganze Volk sprach zu Samuel: bitte für deine Knechte zum Herrn deinem Gott, dafs wir nicht sterben. — — Und Samuel sprach zu dem Volke: fürchtet euch nicht," bildet Exod. 20, 16. 17.: „Und sie sprachen zu Moses: rede du mit uns, und wir wollen hören, und nicht rede mit uns Gott, damit wir nicht sterben. Und Moses sprach zu dem Volke: fürchtet euch nicht."

Wenden wir uns nun, nachdem wir diesen festen Grund gelegt haben, zur Beseitigung des Widerspruches, in dem die Erzählung in den BB. Samuelis mit Deut. C. 17. zu stehen scheint. Zurückweisen müssen wir hier die von Mehreren versuchte Lösung, der Gesetzgeber betrachte die Wahl eines Königs nur als ein nothwendiges Übel; das habe Samuel gewufst; er habe daher erst zusehen wollen, ob das Übel auch ein nothwendiges wäre, wie schon Michaelis, Mos. R. Th. 1. §. 54., bemerkt, es scheine, Moses habe gewünscht, dafs das Volk beständig die Staatsform einer freien Republik beibehalten möchte, und durch das Königsgesetz nur deshalb dem Hange des Volkes nachgegeben, damit nicht ein gänzlicher Abfall von Jehovah statt finde. Gegen diese Ansicht erinnert schon Calvin: *Celebre est vaticinium Jacob: non exibit sceptrum e Juda, donec veniat Siloh. Unde apparet regem incomparabilis beneficii loco filiis Abr. fuisse promissum.* Der Pent. ist so weit entfernt, das Königthum als ein nothwendiges Übel zu betrachten, dafs er vielmehr die Stiftung des Königthums als unabänderlich in der Bestimmung des Volkes liegend ansieht, als das Ziel, dem seine ganze Entwickelung entgegengeht. Das Königthum unter ihren Nachkommen bildet einen Hauptgegenstand der Verheifsung an die Patriarchen; vgl. Gen. 17, 6., wo der Herr zu Abraham spricht: „und ich mache dich fruchtbar gar

sehr, und gebe dich zu Völkern, und Könige werden von dir ausgehen"; ebenso v. 16.: „und ich segne sie, und gebe dir von ihr einen Sohn, und segne sie, und sie wird zu Nationen, und Völkerkönige werden von ihr kommen"; G. 35, 11., zu Jakob: „ich bin der allmächtige Gott; sey fruchtbar und mehre dich, Volk und Völkerhaufen wird ausgehen von dir, und Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen," eine St., welche zeigt, dafs auch die Verheifsungen des Königthums an Abraham sich nur auf seine Nachkommen im eigentlichen und vollen Sinne (vgl. das: in Isaac soll dir Saamen genannt werden, Gen. 21, 12.) beziehen, wie sie ja auch in unmittelbarer Verbindung mit der Verheifsung von Isaacs Geburt stehen, so dafs an die Könige unter den Ismaeliten und unter den Nachkommen der Keturah schon deshalb nicht gedacht werden kann. Ihren Gipfelpunct erreicht die Verheifsung in der schon von Calvin angezogenen St. Gen. 49, 10., in der Juda der Ursprung der vorbildlichen Herrscher und des gegenbildlichen beigelegt wird Hier tritt das Königthum schon in Verbindung mit der Messianischen Idee. Nur in dem Könige aus Juda kann die welthistorische Bestimmung Israels realisirt werden, auf die seine Stammväter vom Anfange ihrer Führungen an hingewiesen wurden. In diesem König wird Israel allsegnend, allherrschend. — Sehen wir auf die Geschichte, so zeigt sich, dafs man den Character Mose's als göttlichen Gesandten gefährdet, wenn man ihm die Ansicht von dem Königthum als nothwendigem Übel beilegt. Das Reich Gottes unter dem A. B. erreichte seine höchste Blüthe unter David, und während der ganzen Königsperiode war der religiöse Zustand, so sehr auch oft das Königthum ausartete, doch im Ganzen immer noch besser, als während der Richterzeit. In Christo wurde endlich das Königthum in Israel mit seiner vollen Glorie bekleidet.

Die richtige Lösung ist folgende. Nicht gegen das Königthum an sich ist Samuels Widerstreben gerichtet, sondern nur gegen die Gesinnung, in der dasselbe von dem Volke gefordert

wurde. In dieser war in doppelter Beziehung ein gottloses Element. 1. Sie verlangten nicht etwa, einen König statt eines Richters *in abstracto*, sondern einen König statt des von Gott bestellten und herrlich legitimirten Richters Samuel. Es war nicht anders, als ob die Israeliten zur Zeit des Moses oder Josua einen König gefordert hätten. Sie verurtheilten sich selbst, indem sie durch das Verlangen, dafs Samuel ihnen einen König geben solle, ihn in seiner Würde anerkannten. Wären sie wahrhaft gottesfürchtig gewesen, so würden sie erkannt haben, dafs es jetzt nicht die Zeit war, von der ihnen ertheilten Erlaubnifs Gebrauch zu machen, dafs das an sich Gute unter diesen Umständen Sünde war. Auf diesen Gesichtspunct wird in der Erzählung selbst hingewiesen. Als ein Unrecht gegen Samuel, und somit als eine Sünde gegen den Herrn, der ihn gesandt, wird das Unternehmen bezeichnet, vgl. z. B. C. 8, 7. 8.: „Und der Herr sprach zu Samuel: höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie dir sagen; denn nicht dich haben sie verachtet, sondern mich haben sie verachtet, dafs ich über sie herrsche. Nach alle dem, was sie gethan von dem Tage an, da ich sie herausgeführt aus Ägypten bis auf den heutigen Tag, indem sie mich verliefsen, und andern Göttern dienten, also thun sie auch dir." 2. Dem Verlangen eines Königs lag bei dem Volke der Wahn zu Grunde, dafs Gott ohnmächtig sey ihnen zu helfen, der Grund ihres Unterliegens nicht ihre Sünde, sondern ein Fehler in der Verfassung, das Königthum eine Hülfe neben Gott. Dieser Gesichtspunct tritt in der Erzählung noch öfter hervor, als der erste. So heifst es z. B. C. 10, 18. 19.: „Und er sprach zu den Kindern Israel: also spricht der Herr, der Gott Israels: ich habe herausgeführt Israel aus Ägypten, und euch errettet aus der Hand Ägyptens, und aus der Hand aller Reiche, die euch bedrängten. Und ihr verachtet jetzt euren Gott, der euch errettet aus allen euren Übeln und Nöthen und sprechet zu ihm: du sollst einen König über uns setzen," vgl. 8, 19. 20. Ganz besonders aber wird dieser

Ge-

Gesichtspunct in C. 12. hervorgehoben. Samuel spricht dort zuerst zu dem Volke: der Herr habe immer treulich für sie gesorgt, ihnen Retter und Führer erweckt, wenn sie ihm treu gewesen oder mit reuigem Herzen zu ihm zurückgekehrt, so dafs sie sich vor ihren Feinden, aufser durch eigene Schuld, nicht haben fürchten dürfen. Dann fährt er in v. 12. fort: „Und da sahet ihr, dafs Nachasch, der König der Kinder Ammon, wider euch kam, und sprachet zu mir (statt wie früher zu sprechen, v. 10.: „wir haben gesündigt; denn wir haben verlassen den Herrn und gedienet den Baalim und den Astharoth, und jetzt errette uns aus der Hand unserer Feinde, so wollen wir dir dienen"): nein, sondern ein König soll über uns herrschen; da doch der Herr euer Gott euer König ist." — Das in solcher Gesinnung verlangte Königthum war nicht eine Offenbarungsform des Königthums Gottes, sondern ein Gegensatz gegen dasselbe.

Im Wesentlichen dieselbe Lösung giebt schon Calvin, in l. 1 Sam. p. 117. Amst. Seine Erörterung, die der von uns gegebenen zur Ergänzung dient, glauben wir hier um so mehr mittheilen zu müssen, da der Comm. zum 1sten B. Sam., unter allen seinen Arbeiten die seltenste, gewifs nur wenigen unserer Leser zur Hand ist: *Quaestio non levis occurrit, quomodo peccasse dicantur, qui ex dei consilio regem petiisse videntur. Nam deus Deut. 17. sic per Mosen olim locutus erat etc. Respondemus, habendam illis fuisse rationem temporum et conditionis, quam deus praescripserat, fore nimirum, ut tandem in populo regia potestas emineret. Quare licet nondum stabilita esset, debebant a deo praefixum tempus patienter exspectare: non autem suis consiliis et rationibus praeter dei verbum locum dare. Non debuerunt igitur dei consilium praevertere, sed tantisper exspectare, dum ipse dominus non dubiis signis ostenderet, tempus advenisse praefinitum, et consiliis ipsorum praecesset. Porro licet Sam. prophetam agnoscerent, non modo ex eo non sciscitati sunt, an regem habituri essent, necne: sed etiam suae voluntati*

illum in exsequendo hoc negotio voluerunt obedire. — — Sane poterant illi quidem Samueli senium objicere, quo ad res gerendas minus aptus redderetur et filiorum avaritiam ac judiciorum corruptionem; deumque rogare, ut viros idoneos sufficeret, a quibus regerentur, ejusque voluntati rem totam permittere. Quod si factum esset ab illis, minime dubium est, quin responsum a deo gratum et sibi commodum acceperit fuissent. Sed de deo invocando non cogitant, regem sibi dari postulant, aliarum gentium mores et instituta proferunt *).

Es war von grofser Wichtigkeit, dafs über der Einsicht, dafs die *vox populi*, objectiv betrachtet, zugleich die *vox dei* war, nicht der, subjectiv betrachtet, sündige Character der Forderung des Volkes aufser Acht gelassen wurde. Wie das Volk den König, so sah dieser sich selbst an. Gleich an der Schwelle mufste die richtige Ansicht festgestellt werden. — Gideon hatte früher, blos die letztere Seite der Sache ins Auge fassend, die ihm im Gegensatze gegen die göttliche Herrschaft angetragene Königliche Würde ausgeschlagen, vgl. Richt. 8, 22. 23.: „Und es sprachen die Männer Israels zu Gideon: herrsche über uns, du und dein Sohn und deines Sohnes Sohn, denn du hast uns errettet aus der Hand Midians. Und Gideon sprach zu ihnen: nicht will herrschen ich über euch, und nicht soll herrschen mein Sohn über euch; Jehovah soll herrschen über euch." Samuel dagegen geht auf das Verlangen des Volkes ein, weil er weifs, dafs jetzt Gottes Zeit gekommen, aber zugleich bietet er alles auf, das Volk zum Bewufstseyn seiner Sünde zu führen.

*) Das Richtige findet sich auch bei Quenstedt, *theol. did. pol. p. IV. p.* 426.: *Non improbatur deo per se postulatio regis, multo minus status et officium regium — — —; sed ex accidenti, quia procedebat ex principio pessimo et conjuncta erat cum pessimis accidentibus, qualia sunt καποζηλια gentilium, fastidium et contemtus divinae ordinationis, temeraria audacia in nova regiminis forma praescribenda.*

Wäre die Ansicht der Gegner richtig, dafs Samuel das Königthum an und für sich für unverträglich mit der Theokratie gehalten, wie ganz anders hätte er dann verfahren müssen! Er mufste dann, als das ganze Volk durch seine Rede, und durch das göttliche Zeichen, wodurch sie bekräftigt wurde, tief erschüttert, sprach: „bete für deine Knechte zu dem Herrn, deinem Gotte, denn wir haben hinzugefügt zu allen unseren Sünden Übelthat, dafs wir uns gefordert einen König" (C. 12, 19.), darauf dringen, dafs die frühere Form ohne weiteres wieder hergestellt werde. Davon ist er aber weit entfernt. Er ermahnt vielmehr das Volk, von nun an dem Herrn treu zu seyn; so werde er sich an ihm und seinem Könige verherrlichen.

Mit unserer Ansicht steht auch die folgende Geschichte in Einklang. An dem geforderten Könige, Saul, den Calvin sehr treffend als einen *filius abortivus* bezeichnet, mufs das Volk erfahren, dafs das Königthum an sich, ohne Gott, kein Gut ist, an David, dem von Gott in zuvorkommender Liebe gewährten, lernt es, dafs das Königthum an sich keinen Gegensatz gegen die Theokratie bildet, dafs es mit Gott eine reiche Quelle des Segens ist.

Jetzt bleibt noch der Einwand zu beleuchten, das Königsgesetz sey der ganzen Mosaischen Constitution nicht angemessen. Gegen ihn sollte schon das bedenklich machen, dafs er ohne weiteres auch auf die Stellen der Genesis ausgedehnt werden mufs, in denen die Errichtung des Königthums als eine der gröfsten Segnungen der Zukunft bezeichnet wird. Ein ungünstiges Vorurtheil müssen wir ferner auch aus der Stellung der neuesten Freunde der Mosaischen Constitution gegen das Königthum gewinnen. Ist diese eine durchaus freundliche, betrachten sie die Stiftung des Königthums als die gröfste Gnade, die Gott seinem Volke gewährt, so mufs doch wohl der Widerspruch ein blos scheinbarer seyn. — Man vgl. z. B. Klagel. 4, 20.: „Unser Leben, der Gesalbte des Herrn, liegt gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: unter seinem Schatten

werden wir leben unter den Heiden." Nach dieser Ansicht hi
ten sich Priester und Propheten vielmehr freuen müssen üb
den Sturz des Königthums.

Treten wir nun der Behauptung näher, so zeigt sich bal
dafs sie auf durchaus oberflächlicher Kenntnifs des Wesens
Mosaischen Constitution beruht, auf einer Verwechselung
Theokratie und Hierarchie, wie wir sie auch bei so manch
anderen Gelegenheiten wahrnehmen *). Wenn man nämlich
hauptet, dafs das Königthum mit der Mos. Constitution in W
derstreit stehe, so meint man damit, es habe Rechte an s
gerissen, welche dem Hohenpriester zukamen. Allein von d
sen aprioristisch dem Hohenpriester zuerkannten Rechten fin
sich im Pent. keine Spur; seine Stellung ist keine politisc
sondern einzig und allein eine religiöse; das Königthum berü
sich nicht mit ihr, sondern mit den Gewalten, die durch
Geschichte, nicht durch das Gesetz gegeben waren, und die
Samuels Zeit im Gefühl ihrer Unzulänglichkeit selbst nach
rer theilweisen Beschränkung durch die Königliche Gewalt
langten. Das Amt des Hohenpriesters ist, den Dienst des He
zu versehen, Exod. 28, 1., er hat die Aufsicht über das H
des Herrn, Lev. 21, 10.; Josephus 3, 8, 1. zählt die Verrichtu
gen Aharons dahin auf: „*ut sacram deo stolam induer
arae curam gereret, sacrificiis praeideret, preces deni
pro populo funderet.*" Herwerden, *de pontif. max. Gr*
1822 S. 8. Nur ein gewisser Antheil an der richterlichen
walt wird in Deut. 17, 2. 12. dem Hohenpriesterthum zugeth
aber so nahe dies auch lag, da das Religionsbuch zugleich
setzbuch war, so wird doch ausdrücklich hinzugefügt, dafs
ser Antheil kein nothwendiger sey, dafs er auch auf den R

*) Das Irrige ders. hat sich auch Vatke aufgedrungen. Er m
p. 210. aufmerksam auf die „ganz verschiedene Stellung, welche
Priesterschaft anderer Staaten durch Grundbesitz, Einfluss auf die
scher, selbst das Recht dieselben zu wählen, u. dgl. einnimmt, Re
die der Pent. wenigstens nicht kennt."

ter, und somit also auch auf den König übergehen könne: „Und der Mann, der sich erfrecht nicht zu hören auf den Priester, der dort steht, dafs er diene dem Herrn deinem Gott, oder auf den Richter" u. s. w. So ängstlich werden die Gränzen zwischen Theokratie und Hierarchie gezogen, so vollkommen freier Lauf wurde der geschichtlichen Entwickelung gelassen. Es war, unabhängig von den Priestern und Leviten, eine gegliederte Gerichtsverfassung da, vgl. Ex. 18. 25. 26., Deut. 1, 15. Zu diesen nicht levitischen Richtern wird v. 17. gesagt: „ihr sollt euch nicht fürchten vor Jemanden; denn das Gericht ist Gottes," zum deutlichen Beweise, dafs Gott auch weltliche Repräsentanten und Organe haben kann. Die Priester waren in der Regel nur die Gesetzeslehrer, bei denen sich die Richter Raths erholen konnten. Darauf bezieht sich Deut. 21, 5., vgl. Lev. 10, 11. Aufserdem waren sie bei gerichtlichen Verhandlungen, ohne irgend in sie einzugreifen, gegenwärtig um die Feierlichkeit zu erhöhen, vgl. Deut. 19, 17. 18. — Sehen wir auf die Geschichte, so fehlt es freilich nicht ganz an Beispielen von politischem Einflufs der Hohenpriester, aber sie übten diesen nicht als Hohepriester aus. Schon Aharon that manches nicht als solcher, sondern als Bruder und Beistand Mose's. Eli war zugleich Hoherpriester und Richter, 1 Sam. 4, 18., wie später Abiathar von David zu seinem Richter gewählt wurde, 1 Chron. 27, 33. 34. Es lag in der Natur der Sache, dafs derjenige, welcher die höchste geistliche Würde bekleidete, auch einen gewissen politischen Einflufs erhielt, ebenso wie nachmals die bürgerliche Stellung der Könige eine gewisse kirchliche Auctorität derselben zur Folge hatte. Allein dieser politische Einflufs der Hohenpriester konnte ohne Gefährdung ihres Amtes schwinden und wurde aufserdem durch das Königthum gar nicht ausgeschlossen, ja es zeigen sich während des letzteren mehr Spuren desselben — Samuel gehört nicht dahin — wie während der früheren Zeit. In dem ganzen Zeitraum von Pinehas bis auf Eli findet sich von einem Einflufs des Hohenpriesters auf die bürgerlichen Angelegenheiten keine Spur.

Geographische Anachronismen.

Es offenbare sich, behauptet man, eine so genaue Kenntnifs des Landes nach seiner physischen Beschaffenheit, seinen Örtlichkeiten und seinen historisch-geographischen Verhältnissen, dafs der Verf. nothwendig ein Einheimischer seyn müsse, die angebliche Abfassung durch Moses, der nie über den Jordan kam, sich als Fiction erweise, vgl. Vater S. 647., Hartmann 707 ff., v. Bohlen S. 59 ff.

Wir bemerken in dieser Beziehung zuerst im Allgemeinen Folgendes. Auch wo der Zugang zu gewissen Erkenntnissen schwierig ist, weifs das lebhafte Interesse sie sich in einem bedeutenden Grade zu verschaffen. Es läfst keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen und sucht sorgsam jede Gelegenheit auf; es unterstützt das Gedächtnifs, so dafs das einmal Gehörte sogleich zum sicheren Besitz wird; es bewirkt, dafs man beständig damit beschäftigt ist, das äufserlich Überkommene innerlich zu verarbeiten, zu sichten, gegen einander auszugleichen, sich aus den zerstreuten Zügen ein Gesammtbild zusammenzusetzen. Dafs aber Moses von einem solchen Interesse in Bezug auf diesen Gegenstand beseelt war, wer möchte das läugnen? Canaan war „sein Taggedanke und sein Traum bei Nacht". Er stand zu ihm in einem ähnlichen Verhältnisse, in dem wir zu dem himmlischen Canaan. — Wie mannigfach aber waren die Quellen, welche diesem Interesse zuflossen! Schon bei der Einwanderung nach Ägypten hatten die Israeliten eine bedeutende Kenntnifs des Landes der Verheifsung mit dorthin gebracht, und dafs diese im Laufe der Zeit nicht verloren ging, mufste durch die Anhänglichkeit an die Verheifsung bewirkt werden, welche das Herz des Volkslebens bildete. Dafs die gangbare Vorstellung von der Abgeschlossenheit Ägyptens in der älteren Zeit unrichtig sey, dafs dasselbe in mannigfachem Verkehr mit den Nachbarländern gestanden habe, ist schon in Th. 2. S. 453 f. nachgewiesen worden. Während der langen Zeit, die Moses

sich bei den Midianitern aufhielt, deren Caravanen die Handelsverbindung zwischen Asien und Afrika vermittelten, während der 40 Jahre des Zuges durch die Wüste, von denen ein bedeutender Theil in Kadesch, unmittelbar an der Gränze des verheifsenen Landes, zugebracht wurde, vgl. Deut. 1, 46., boten sich eine Menge neuer Gelegenheiten zur Vervollständigung der Kenntnisse dar. Die Aussendung der Kundschafter in Num. C. 13. führte Materialien in reicher Fülle zu. Die letzte Zeit seines Lebens verbrachte Moses in dem Lande jenseits des Jordan, das mit dem eigentlichen Canaan unter denselben physischen Verhältnissen steht, von dessen Höhen man auf dasselbe eine weite Aussicht hat, dessen Bewohner Cananiter waren. Die Stelle, in der sich die genaueste Kenntnifs der physischen Beschaffenheit Canaans darlegt, findet sich gerade in den Reden, welche in dieser Gegend gehalten wurden, Deut. 11, 11 ff. Gerade im Deuteronomium kommen auch die speciellen ethnographischen Notizen über das Land jenseits des Jordan, die Angaben hinsichtlich der verschiedenen Namen dortiger Localitäten u. s. w. vor.

Wenden wir uns zum Einzelnen, so zieht die Behauptung von Hartmann unsere Aufmerksamkeit auf sich, in Num. 20, 5., wo die Israeliten in der Wüste klagen: „warum hast du uns heraufgeführt aus Ägypten, dafs du uns brächtest an diesen bösen Ort? Es ist kein Ort der Saat und der Feigen und des Weinstockes und Granatapfels und kein Wasser ist da zu trinken," werde die Schilderung nicht, wie man doch erwarten solle, nach den Haupterzeugnissen Ägyptens, sondern nach den vorzüglichsten Früchten Palästinas gemacht. Einen Verdacht, dafs hier auf eine, des soliden Gelehrten nicht ganz würdige Weise, blos auf den Busch geklopft werde, müssen wir schon gewinnen, wenn wir sehen, dafs an der Parallelst. C. 11, 5.: „wir gedenken der Fische, die wir umsonst afsen in Ägypten, der Gurken, der Melonen und des Lauches und der Zwiebeln und des Knoblauches," vgl. Th. 2. S. 435., gerade solche Producte genannt werden, welche, wie Jedermann weifs, Ägypten,

und gerade der Theil von Ägypten, in dem die Israeliten sich aufhielten, in besonderer Güte hervorbringt, vgl. Hartmann, Ägypten S. 180. Dieser Verdacht wird bei näherer Untersuchung zur Gewifsheit. Getreide und Wasser wird Niemand Ägypten absprechen wollen. Das Nilwasser war und ist weit und breit berühmt. Feigenbäume findet man noch jetzt in Niederägypten, vgl. Sonnini, bei Rosenm. Alterth. IV, 1. S. 292., und im Alterthum bildeten die Feigen einen Ausfuhrartikel, Bruns, Afrika Th. 1. S. 99. Von den Ägyptischen Granaten sagt Abdollatiph, sie seyen vortrefflich. Sonnini fand Granaten in den Baumgärten um Denderah, und der Emir von Denderah übersandte ihm Granatäpfel zum Geschenke, vgl. Rosenm. S. 275., Hartmann S. 194., welcher die Granatbäume unter denjenigen Bäumen Ägyptens aufführt, welche vorzüglich gute Früchte tragen. — Der Ägyptische Wein endlich war bei den Alten sehr geschätzt. Dafs Äg. seit den ältesten Zeiten Weinbau hatte, erhellt aus Gen. 40, 9. 10., Ps. 78, 47. 105, 33. Noch jetzt, wo der Weinbau in Folge des Verbotes des Weintrinkens im Koran sehr abgenommen hat, gedeihen die Reben vortrefflich. Noch zu Abulfedas Zeit war die Gegend um Alexandria mit Weinstöcken bepflanzt, und in der Nähe des Mörisees fanden neuere Reisende die Wurzeln und Knorren der ehemals dort in Menge gebauten Weinstöcke, vgl. Bruns S. 99., Hartm. S. 187., Rosenm. S. 219. — Übrigens, gesetzt auch die genannten Producte liefsen sich nicht alle als Ägypten eigenthümlich nachweisen, gehörten vielmehr zum Theil ausschliefslich Palästina an, was wäre damit bewiesen? Konnten nicht die Israeliten, wie in C. 20, 5. über den Verlust des Besessenen, so hier über die Versagung des Verheifsenen, dort über das, was Moses ihnen genommen, hier über das, was er ihnen nicht gegeben, klagen?

Das Land, behauptet man ferner, werde im Pent. nach der Begränzung gezeichnet, welche es erst lange nach Moses in der glänzenden Periode unter David und Salomo hatte.

Man beruft sich hier besonders auf Gen. 15, 18.: „An diesem Tage schlofs der Herr mit Abram einen Bund, sprechend: deinem Saamen will ich geben dieses Land von dem Flusse Ägyptens bis zu dem grofsen Flusse, dem Flusse Phrat." So, behauptet man, habe Niemand vor David reden können, da dieser zuerst bis zum Euphrat vorgedrungen sey. Allein dafs die Stelle nicht als eine eigentlich geographische zu fassen, dafs nur der Kern des Landes zwischen den beiden grofsen Strömen gemeint ist, zeigt unwidersprechlich die Erwähnung des Flusses Ägyptens. Dafs darunter der Nil zu verstehen ist, kann jetzt als allgemein zugestanden betrachtet werden. An den Bach bei Rhinocorura konnte man nur so lange denken, als man den נַחַל מִצְרַיִם, worunter allerdings dieser Bach zu verstehen ist, und den נְהַר מִצְרַיִם miteinander verwechselte, eine Verwechselung, von der Hieronymus sich frei erhielt, der aber alle Späteren unterlagen (auch Iken, den Rosenm. davon freispricht), bis Faber, zu Harmar Th. 2. S. 223 ff., sie aufdeckte*). Bis an den Nil aber haben die Israeliten zu keiner Zeit ihre Gränzen ausgedehnt, auch nie daran gedacht dies zu thun. Was für die eine Gränze gilt, mufs auch für die andere gelten. Das Gebiet zwischen Euphrat und Canaan kam um so weniger in Betracht, da es meist eine unfruchtbare Wüste war. — Ein zweiter Grund für ein rhetorisches Element in der Verheifsung liegt in v. 19—21. Hier, wo die Zerlegung des in

*) Diese Verwechselung ging daraus hervor, dafs man den rhetorischen Character uns. St. durchaus verkannte. Deutlich tritt dies z. B. bei Iken, *de finib. terrae prom., dissertt. II. p.* 98., hervor. Unter den Gründen, dafs נהר מצרים der Bach bei Rhinocorura sey, nimmt die erste Stelle der ein: *quod nunquam terra sancta, aut rectius loquendo regio aut imperium posterorum Jacobi ad Nilum usque extensa sit*, vgl. p. 101.: *Qui vero eosdem unquam ad Nilum usque prolongatos fuisse ostendat, nae is nobis magnus Apollo erit. P.* 107.: *Neque unquam, ubi terra Isr. promissa ejusve termini describuntur, aut occupatio ejus memoratur, vel verbulo terrae Aegypti ulliusve ejus partis mentio injicitur.*

v. 18. verheifsenen Ganzen in seine Theile folgt, ist nur von Cananitischen Völkern die Rede. Diese wohnten aber, nach den bestimmten und wiederholten Angaben des Pent. selbst ebenso wenig bis zum Euphrat, als bis zum Nile hin. — Dazu kommt, dafs im Pent. die Israeliten durchgängig nur als die Nachfolger eines Volksstammes, der Cananiter, erscheinen, sich also, auch wenn v. 19—21. nicht wären, v. 18. nur auf dieses Gebiet beziehen könnte. — Endlich, zwischen Nil und Euphrat wohnten Völker, wie die Ammoniter und Moabiter, deren Vertilgung oder Vertreibung den Israeliten ausdrücklich und strenge untersagt war. — So zeigt sich also, dafs die Eroberungen Davids in den Gegenden des Euphrat mit unserer St. gar nichts zu thun haben, dafs hier nur ein zufälliges Zusammentreffen statt findet, durch welches sich freilich schon manche ältere Gelehrte blenden liefsen. Nicht alle jedoch. Clericus z. B. sah schon das Richtige. Er bemerkt: *laxius nobilissimus fluvius terminus constituitur, quia ad deserta, quae ad eum extendebantur, pertinebat Israelitarum ditio.*

Eine zweite Hauptstelle ist Exod. 23, 31.: „Und ich setze deine Gränze von dem Schilfmeere bis zu dem Meere der Philister und von der Wüste bis zum Strome, denn geben will ich in deine Hand die Bewohner des Landes und du vertreibst sie vor deinem Angesicht." Auch hier haben offenbarungsgläubige Gelehrte dem rationalistischen Angriffe gegen die Ächtheit die Grundlage gegeben, indem auch sie fast einstimmig von der Voraussetzung ausgehen, dafs die Begränzung geographisch genau angegeben werden solle. So bemerkt noch zuletzt v. Raumer, Pal. p. 23.: „Diese Weissagung ist unter Salomo in Erfüllung gegangen. Schon David eroberte Damascus (2 Sam. 8, 6.) und machte sich Syrien unterthänig, Salomo selbst aber besafs Eziongeber und Elath am rothen Meere (1 Chron. 9, 26., 2 Chron. 8, 17.), befestigte Hemath Zobah (wahrscheinlich Epiphania), baute Tadmor, d. i. Palmyra in der Wüste, 2 Chron. 8., ja seine Herrschaft reichte von Thiphsah am Euphrat (Thapsakus) bis

Gaza, 1 Regg. 4, 24." Hätte man aber nur unsere Stelle etwas genauer in ihrem Zusammenhange angesehen, so würde man sich gleich überzeugt haben, dafs alle jene Gebietserweiterungen der späteren Zeit gar nichts mit ihr zu schaffen haben, aufser etwa insofern, als in ihr den Israeliten der Rang des Hauptvolkes innerhalb der bezeichneten Gränzen angewiesen wird, jene späteren Eroberungen aber Reactionen waren gegen den Versuch, Israel diese Würde zu rauben. Es ist vorher ausdrücklich nur von Cananitischen Völkerschaften die Rede, nicht von blofser Unterjochung und Zinspflichtigkeit, wie sie David über die besiegten Völker verhängte, sondern von gänzlicher Austreibung, das letztere auch in d. Vs. selbst. Ebenso tritt die ausschliefsliche Beziehung auf die Cananiter auch im Folgenden hervor, v. 32. 33.: „nicht sollst du schliefsen mit ihnen und ihren Götzen einen Bund. Nicht sollen sie wohnen in deinem Lande, damit sie dich nicht zur Sünde verführen."

Nach diesen Feststellungen springt von selbst in die Augen, wie die dritte Hauptstelle Deut. 11, 22—24.: „Denn wenn ihr halten werdet alles dies Gebot, das ich euch gebiete — — so vertreibt der Herr vor euch alle diese Völker, und ihr nehmet ein Völker gröfser und stärker als ihr. Jeder Ort, den eure Fufssohle betritt, wird euer seyn, von der Wüste und dem Libanon, von dem Strome, dem Strome Phrat, bis zum Westmeere," aufzufassen sey.

Das πρῶτον ψεῦδος bei der gangbaren Auffassung dieser und ähnlicher Stellen ist, dafs man nicht erkannt hat, wie sie ihrer Natur nach, als Verheifsungen, nicht geographisch genau seyn können. Wie würde es sich z. B. ausnehmen, wenn statt des Euphrats Salchah genannt wäre, oder „der Punct, wo der Nahar Amman in den Zerkah fällt?" Die Verheifsung kann sich zu der eigentlich geographischen Bestimmung nur verhalten wie der Marmorblock zur Statue.

Hätte man dies erkannt, so würde man sich vor allem nach eigentlich geographischen Stellen im Pent. umgesehen haben, um

von diesen dann das Richtmaafs für die rhetorischen zu entnehmen, um so mehr, da Bestimmungen ἐν πλάτει selbst in einfacher Geschichtserzählung sich in der heiligen Schrift nicht weniger, wie anderwärts überall vorfinden. So bemerkt z. B. in Bezug auf die gangbare Gränzbestimmung von Dan bis Beerseba Reland p. 113.: *Ultra Gazam et Bersaben se extendit terra Israelitarum ad austrum, sed a locis notioribus videntur fines Israelitarum ita dicti.* So heifst es 1 Chron. 14, 5.: „Und David versammelte ganz Israel von dem Sihor (Nil) Ägyptens, bis wo man nach Hamath geht," vgl. 1 Reg. 8, 65., 2 Chron. 7, 8.

Als der eigentliche *locus classicus* tritt uns hier die St. Num. 34, 1 ff. entgegen, wo recht *ex professo*, als die Vorschrift, wonach sich die Israeliten zu richten haben, die Gränzen des verheifsenen und zu erobernden und vertheilenden Landes angegeben werden. An diese Stelle, die sich nur auf Canaan im engeren Sinne bezieht, schliefst sich als Ergänzung in Bezug auf das schon eroberte transjordanensische Land die St. C. 32, 33—42. an. Aufserdem hat noch Gen. 10, 19. einen acht geographischen Character.

In diesen geographischen Stellen nun ist von Nil, Euphrat, Rothem Meere gar nicht die Rede. Nur die Westgränze, das Mittelmeer, und die Nordgränze, den Libanon, haben sie mit den rhetorischen Stellen gemeinsam. Die Südgränze geht nach Num. 34, 3—5. nur bis zum Ende des Salzmeeres, und nicht bis zum Strome Ägyptens, sondern nur bis zum Bache Ägyptens, der bei dem alten Rhinocorura, dem neueren Elarisch (v. Bohlen S. 182. spricht von dem Bache Elarisch bei Rhinocorura!!) mündet. Jenseits des Jordan wird an keine Erweiterung der Gränzen über das Gebiet der beiden Amoritischen Könige hinaus gedacht.

Fassen wir nun diese wirklichen Gränzbestimmungen des Pent. ins Auge, so zeigt sich allerdings, dafs in manchen Puncten die in ihnen enthaltene Verheifsung erst in der blühendsten

Periode der Nation zur vollen Erfüllung gelangte. Erst unter David gelang es den Cananitern im Binnenlande vollkommnen Meister zu werden. Allein wie wenig man aus diesem Umstande nachtheilige Schlüsse in Bezug auf die Ächtheit des Pent. ziehen darf, zeigen unzählige geschichtliche Analogien, Fälle, in denen sich Jahrhunderte hindurch vergeblich erhobene Ansprüche endlich bei einem Zusammentreffen günstiger Umstände realisirten. Um aus der Menge von Beispielen, deren manche jedem Leser gleich gegenwärtig seyn werden, nur eins anzuführen, die Moabiter gründeten auf den Umstand, dafs das Land zwischen Jabbok und Arnon, das die Israeliten den Amoritern entrissen hatten, von den letzteren ihnen genommen worden war, einen Rechtsanspruch auf dasselbe. Jahrhunderte hindurch führten sie denselben fort, und in der Richterperiode wurde ein ernster, jedoch vergeblicher Versuch gemacht, ihn zu realisiren, vgl. Richt. 11.; dafs die Ammoniter damals nur als Sachwalter der stammesverwandten Moabiter auftraten, erhellt aus v. 15., vgl. S. 35. Endlich da die Israelitische Macht durch die Assyrische gebrochen war, die transjordanensischen Stämme ins Exil weggeführt, gelang es ihnen doch, sich in dem in Anspruch genommenen Lande wirklich wieder festzusetzen, vgl. Rosenm. 1, 3. S. 52. Dafs die Sache sich hier wirklich so verhält, dafs das Princip, der Rechtsanspruch, den die Israeliten auf das Gebiet der Cananiter in seinem ganzen Umfange geltend machten, schon in der Mosaischen Periode gegeben, der Strom schon damals in dies Bette geleitet war, erhellt daraus, dafs die Tendenz, sich dieses ganzen Gebietes zu bemächtigen, durch den ganzen Zeitraum von Moses bis auf David hindurchgeht. Die Cananiter sind überall das einzige Volk, das ohne Veranlassung angegriffen wird; alle übrigen Kriege sind nur Vertheidigungskriege. Der Streit um Jerusalem namentlich, die Haupteroberung Davids, ruhte nie.

Es liegt aber ein Grund vor, welcher es schlechthin unmöglich macht, dafs die Gränzbestimmungen

des Pent. von den Verhältnissen der Davidisch-Salomonischen Periode abcopirt sind. Innerhalb der im Pent. angegebenen Gränzen des verheifsenen Landes befindet sich auch das ganze Phönizische Gebiet, vgl. v. Raumer p. 22., Rosenm. Th. 2. S. 78. In Bezug auf dieses aber wurde die Verheifsung, deren Realisirung an Bedingungen geknüpft war, nie zur Wirklichkeit. In der Davidisch-Salomonischen Periode hatte man diese Ansprüche längst aufgegeben und nie kehrte man wieder zu ihnen zurück. Wäre der Maafsstab nach dem Dav. Sal. Zeitalter genommen, so würde statt Tyrus und Sidon vielmehr Damascus stehen, welches David nach 2 Sam. 8, 5. 6. eroberte.

v. Bohlen, Einl. S. 59., macht noch speciell geltend, im Pent., Num. 21, 13., werde gesagt, der Arnon bilde die Gränze der Moabiter, was erst nach Davids Eroberungen der Fall gewesen sey. Mit solchen Behauptungen sollte man sich aber doch jetzt in Acht nehmen. Solchen, in deren Interesse es liegt, sich täuschen zu lassen, kann man wohl Rechenpfennige statt der Goldstücke darbieten. Aber man sehe vorher genau zu, ob man unter sich ist. Die Behauptung, dafs erst David den Arnon zur Nordgränze der Moabiter gemacht, ist völlig aus der Luft gegriffen; 2 Sam. 8, 2., wo von dem Kriege Davids gegen die Moabiter die Rede, steht kein Wort davon. Dagegen stimmen nicht nur alle St. des Pent. dahin überein, dafs der Arnon schon im Mosaischen Zeitalter die Südgränze der Israeliten geworden, vgl. aufser Num. 21, 13., C. 32, 34., Deut. 3, 8. 16. 4, 48. u. a. St., sondern es spricht dafür auch das gewichtige Zeugnifs des Buches der Richter, dessen betr. Erzählung in C. 11. die Gewähr ihrer Zuverlässigkeit in sich selbst trägt. In Bezug auf das Factum, dafs der Arnon schon in der Mosaischen Zeit Südgränze des Israelitischen Gebietes geworden, sind die beiden streitenden Partheien, Jephta und die Ammoniter, einstimmig. Dafs Israel Chesbbon und seine Töchter den Amoritern entrissen, welche die Moabiter über den Arnon zurückgedrängt, stellt

Jephta als eine von den Gegnern unbestrittene Thatsache hin, v. 27. Nur in Bezug auf das *quid juris* wird gestritten. In Jos. 13, 16. erscheint Aroer, die Stadt am Rande des Arnon, unter den südlichen Gränzstädten des Stammes Ruben. Und so könnten wir noch eine Menge von Gegenbeweisen anführen, wenn es nicht an dem Gegebenen schon genug und fast zu viel wäre.

Zu den geographischen Anachronismen gehört es noch, wenn Hartmann behauptet, die Nachrichten über das Land der Moabiter berühren sich so nahe mit denen des Jeremias in C. 48, daſs an eine grofse Zeitentfernung zwischen beiden Angaben nicht gedacht werden könne. Zu derselben Ansicht gelangt man, wenn man die Num. 32, 3. zahlreich aufgeführten Örter mit den Angaben des Jeremias ebendaselbst parallelisirt. Ebenso seyen auch die Namen der Städte, welche die Stämme Gad und Ruben, die in dem Mosaischen Zeitalter mit ihren Heerden als Nomaden umherzogen, nach Num. 32, 34—38. (damals schon!) gebaut haben sollen, aus der späteren Wirklichkeit, die uns ebenfalls Jeremias l. c. verdeutliche, zum Theil entlehnt.

Wir halten es für unmöglich, daſs der Urheber dieses Grundes selbst wirklich an seine Beweiskraft geglaubt habe. Die Übereinstimmung mit Jeremias reducirt sich allein darauf, daſs dort eine verhältnifsmäfsig nicht bedeutende Anzahl von Städten genannt wird, welche auch im Pent. schon vorkommen. Wo in aller Welt aber wäre wohl ein Land, in dem nicht ähnliches statt fände! Und nun zumal der Orient, in dem sich die uralten Städtenamen grofsen Theils noch bis auf den heutigen Tag erhalten haben, auch ihren Trümmern noch verblieben sind! Haben doch Burkhardt u. A. speciell in dem transjordanensischen Lande eine Menge von Städtenamen noch vorgefunden, welche in der heil. Schrift vorkommen. Übrigens ist die Übereinstimmung in Bezug auf die Namen nur eine partielle.

Bei Jeremias findet sich eine ganze Anzahl von Städten, die im Pent. nicht vorkommen, und von den Städten des Pent. fehlt Ataroth, was sich überhaupt aufser Num. 32, 3. nirgends findet, bei Jerem., ebenso auch Medebah, welches jedoch zu seiner Zeit noch vorhanden gewesen seyn mufs.

Neben der unwesentlichen, sich ganz von selbst verstehenden Übereinstimmung, findet sich dann aber eine wesentliche Differenz, die nämlich, dafs bei Jeremias, wie auch schon bei Jes. C. 15. u. 16., dieselben Städte, welche im Pent. zu dem Amoritisch-Israelitischen Gebiete gerechnet werden, ohne irgend eine Hindeutung darauf, dafs in dieser Beziehung in späterer Zeit eine Veränderung vorgegangen sey, als Bestandtheil des Moabitischen Gebietes erscheinen, vgl. Rosenm. II, 1. S. 266. Dieser Grund macht es auch hier unmöglich, an eine Abcopirung von den späteren Verhältnissen zu denken.

Die eingestreute Verdächtigung der Nachricht über den Städtebau der transjordanischen Stämme läfst sich leicht als ungerecht darthun. Das Bauen erhält nicht selten, wenn nämlich von Städten die Rede ist, welche notorisch schon längst erbaut waren, durch den Zusammenhang die Bedeutung (den *sensus*, nicht die *significatio*) des Befestigens, vgl. z. B. 1 Regg. 15, 17., die auch im Syrischen ganz gewöhnlich ist. Dafs diese Bedeutung auch hier statt findet, ist ohne Zweifel. Denn dieselben Orte waren vorher als schon bestehend und den Amoritern entrissen genannt, v. 3. Dann ist das: und es bauten, in v. 34. zu verbinden mit dem: zu festen Städten und Schaafhürden, in v. 36. Sie stellten die Festungswerke, die durch die Eroberung gelitten hatten — denn fest waren die Städte schon vorher, vgl. Deut. 3, 5. — wieder her, damit sie ohne Besorgnifs vor feindlichem Überfall mit ihren Brüdern über den Jordan ziehen konnten. Diese Arbeit konnte in sehr kurzer Zeit geschehen. Das Zeichen der Verwunderung bei dem: schon damals! ist also übel gestellt.

Edom.

Wir wollen hier alles zusammenstellen, was in den Nachrichten über dieses Volk in Beziehung zu den Untersuchungen über die Authentie des Pent. steht, nicht blos, was zunächst hierher gehört, die angeblichen Spuren des späteren Zeitalters, sondern auch die wirklichen Spuren des Mosaischen, so wie auch die vorgeblichen Widersprüche, mit welchen letzteren wir den Anfang machen.

1. Wir beginnen mit den scheinbaren Widersprüchen, welche in der Genesis in Bezug auf die Weiber des Stammvaters vorkommen.

a) Der Vater der ersten Frau heißt in C. 26, 34. Beeri. In C. 36, 2. Anah. Die letztere Stelle aber giebt uns in v. 24. den Schlüssel zur Lösung des Widerspruches, indem sie die Begebenheit berichtet, von der Anah den Beinamen Beeri erhielt. Es heißt dort: „dies ist der Anah, welcher die warmen Quellen fand in der Wüste, da er die Esel Zibeons, seines Vaters, weidete." Alle neueren Ausleger stimmen darin überein, daß das יְמִים heiße Quellen bedeutet. Die sprachlichen Gründe für diese Erklärung werden durch die sachlichen unterstützt. In der Gegend der Wohnsitze der Choriter, südöstlich vom todten Meere, finden sich die warmen Quellen von Calirrhoë, welche in merkwürdiger Übereinstimmung mit den Nachrichten der Alten (Josephus, Plinius) von Legh beschrieben worden sind. Dieser redet von der „eingeschlossenen Lage des Ortes". An dem Rande eines Abhanges herab war ein schmaler in Zickzack gehender Pfad gehauen, der an ein Dickicht von Rohr, Dornsträuchen und Palmen führte, welche aus den Spalten der Felsen hervorwuchsen, und hier sprudelten die zahlreichen heißen Quellen, welche sie suchten, vgl. Rosenm., Alt. II, 1. S. 218. Aus dieser Örtlichkeit erklärt sich das מָצָא vollkommen. Und war der Schatz so verborgen, so erklärt sich auch um so leichter, wie Anah von seiner Auffindung den Namen

Beeri, Brunnenmann, erhielt, wobei man noch die Nützlichkeit der Entdeckung — Josephus sagt ausdrücklich, die Wasser seyen wegen ihrer Süfsigkeit auch trinkbar — und die hohe Wichtigkeit ins Auge fassen mufs, welche man überhaupt den Brunnen beilegte, vgl. 21, 19. 26, 18. In der Geschichtserzählung nun finden wir denjenigen Namen, mit dem der Mann seit jenem wichtigsten Ereignifs seines Lebens, das fortan im gewissen Sinne seine Wesenheit bildete — wer ihn sah, dachte gleich an die warmen Quellen — unter seinen Volksgenossen gewöhnlich genannt wurde, dagegen in der Genealogie in C. 36. erscheint sein Eigenname Anah, der in genealogischer Hinsicht nie durch einen Beinamen verdrängt werden konnte. — Man kann an diesem Beispiele lernen, wie bornirt es ist, sogleich mit der Annahme von Widersprüchen zuzufahren. Jene kurze Notiz, welche den Schein des Widerspruches völlig beseitigt, könnte auch fehlen; der Verf. thut ein *opus supererogationis*, indem er sie mittheilt. Und auch wo dem Ähnliches vorhanden ist, wird es nur zu oft nicht benutzt, wie denn auch hier merkwürdigerweise Niemand bisher daran gedacht hat, jene Notiz zur Ausgleichung des Widerspruches anzuwenden. Dann achte man darauf, wie die Bestätigung, die der Name durch die Notiz erhält, ohne dafs der Verf. selbst beide in Verbindung bringt, und diese wieder durch den Namen und zugleich durch die natürliche Beschaffenheit den Verf. als bis ins kleinste und seinem eigentlichen Zwecke fernliegende hinein zuverlässig erweist, und wie seine Unterscheidung desjenigen, was für die Erzählung und was für die Genealogie gehört, für seine Sorgfalt und Genauigkeit Zeugnifs ablegt.

b) Anah, genannt Beeri, wird einer dreifachen Völkerschaft zugetheilt. Nach C. 36, 2. ist er ein Heviter, nach v. 20 ff. dess. Cap. ein Choriter, nach C. 26, 34. ein Hethiter. Zur Beseitigung der ersten Schwierigkeit hat Ch. B. Michaelis in der *dissert. de nominn. muliebr. in virilia versis p.* 28. behauptet, der Anah in C. 36, 20 ff. sey von dem Anah in v. 2.

rerschieden. Gegen diese gewaltsame Annahme hat aber schon
l. D. Michaelis, *comm. de Troglodytis Seireis* in dem synt.
l. 195 ff. bemerkt, Anah habe an beiden St. den Zibeon zum Va-
er und die Oholibamah zur Tochter, und zudem lasse sich nicht
laken, warum der Verf. gegen seine Sitte die Genealogie des be-
iegten und untergegangenen Volkes der Choriter in die Edomi-
ische Genealogie verwebe, wenn man auf diese Weise den Fa-
en, wodurch sie mit Esau und seinem Geschlechte verbunden
aren, abschneide. Die leichte und ungezwungene Lösung des
Widerspruches liegt aber sehr nahe. Anah gehörte derjenigen
Abtheilung des Cananitischen Geschlechtes der Heviter an, die
on ihren Wohnungen den Namen der Choriter oder Troglody-
en erhalten hatte. Da die Benennung der Choriter offenbar
ppellativisch ist und das Vorhandenseyn eines andern Ge-
chlechtsnamens voraussetzt, und da man gewifs nicht so leicht
nnehmen darf, dafs der Verf. sich in einem eng zusammenhän-
enden Stücke auf grobe Weise widerspreche, so wird wohl je-
er ohne Bedenken dieser Vereinigung beitreten. — Schwieri-
er scheint auf den ersten Anblick die Ausgleichung von C. 26,
4. und 36, 2. zu seyn. Dies geht schon daraus hervor, dafs
l. D. Michaelis, bei dem besten Willen den Knoten zu lö-
en, doch ihn zerhauen zu müssen glaubt. Er will an der letz-
eren Stelle, weil Hethiter und Heviter zwei verschiedene Ca-
anitische Völkerschaften seyen, für חִוִּי lesen חֹרִי. Allein
ieht man näher zu, so findet sich auch hier eine sehr einfache
ösung. Der Name der Hethiter nämlich wurde ebenso wie der
er Amoriter, vgl. Gesen. p. 122., obgleich ursprünglich eine
inzelne Cananitische Völkerschaft bezeichnend, doch auch *sensu*
latiori gebraucht zur Bezeichnung des ganzen Stammes. So
indet er sich in Jos. 1, 4., wo אֶרֶץ הַחִתִּים, wie auch Ge-
en., *thes. p.* 541., anerkennt, ganz Palästina bezeichnet,
Regg. 7, 6., wo die Aramäer von Königen der Hethiter re-
en, und 10, 29., wo „alle Könige der Hethiter" erwähnt wer-
en, während die Hethiter im engeren Sinne damals wahrschein-

lich nicht einmal einen König hatten und doch gewifs nicht mehrere. Aufser diesen drei vollkommen sicheren und beweisenden Stellen spricht für die Generalisirung des Namens auch noch Ez. 16, 3.: „dein Ursprung ist aus dem Lande der Cananiter, dein Vater ist der Amoriter und deine Mutter ist eine Hethiterin." Die drei generellen Bezeichnungen sind hier vereinigt. So zeigt sich also, dafs ein und derselbe Mann sehr füglich zugleich ein Hethiter und ein Heviter seyn konnte. In der Genealogie finden wir, so wie die Angabe des Eigennamens, so auch die genauere Bezeichnung der Völkerschaft; dagegen in der Geschichtserzählung wird die letztere nur allgemeiner bezeichnet, weil es für sie nicht auf die *species*, sondern auf das *genus* ankam, und zwar wird unter den allgemeineren Bezeichnungen gerade diese verhältnifsmäfsig seltenere gewählt, weil die andere Cananitische Frau Esaus, die auch in C. 36. als Hethiterin bezeichnet wird, wirklich aus den Hethitern im engeren Sinne war. Dafs in der Erzählung die Hethiter nur als Cananiter in Betracht kommen, liegt in ihr selbst deutlich genug zu Tage. Nachdem in C. 26, 34. beide Frauen als Hethiterinnen bezeichnet worden, heifst es in C. 27, 46.: „Und Rebekka sprach zu Isaac: das Leben ist mir leid wegen der Töchter Chets; wenn Jakob ein Weib nimmt aus den Töchtern Chets, wie diese sind aus den Töchtern des Landes, wozu mir denn das Leben." Dafs der Widerwille nicht speciell gegen die Hethiter ging, dafs diese nur als *pars pro toto* stehen, liegt am Tage, und geht auch aus dem damit als gleichbedeutend gesetzten בְּנוֹת הָאָרֶץ hervor. So versteht auch Isaac seine Frau, vgl. C. 28, 1.: „und Isaac rief Jakob und segnete ihn und sprach: nicht sollst du nehmen ein Weib aus den Töchtern Canaans." Und ebenso weifs Esau, dafs seine Weiber nur als Hethiterinnen = Cananiterinnen den Eltern verhafst sind; vgl. C. 28, 8.: „Und Esau sah, dafs böse waren die Töchter Canaans in den Augen Isaacs, seines Vaters."

c) Die Frauen Esaus führen an den verschiedenen Stellen

verschiedene Namen. Dieselbe, welche in C. 26, 34. Jehudith, heifst in C. 36, 2. Oholibamah; dieselbe, welche in C. 26, 34. Basemath, heifst in C. 36, 2. Adah; die dritte Frau, Ismaels Tochter, wird in C. 28, 9. Mahalath genannt, in C. 36, 3. 4. 13. Basemath. Hier ist nun merkwürdig, dafs alle drei in C. 36. neue Namen erhalten. Dies läfst weit weniger die Ursache der Verschiedenheit in einer Unsicherheit der Tradition suchen, als wenn nur zwei oder eine. Es führt darauf hin, dafs alle drei bei ihrer Verheirathung, wodurch sie zugleich aus ihrem Geschlechte ausgeschieden wurden, neue Namen erhielten. Wie eng im Oriente neue Zustände und neue Namen zusammenhängen, ist bekannt. Vgl. über die Flüssigkeit und Wandelbarkeit Orient. Namen Th. 1. S. 269 ff., Rosenm. A. u. N. Morgenl. Th. 1. S. 63., Ranke S. 247 ff. Chardin sagt u. a.: „Die Frauen ändern ihre Namen noch häufiger als die Männer. Weiber, die wieder heirathen oder sich aufs neue verdingen, ändern gewöhnlich ihren Namen bei solchen Veränderungen." Dafs die Namen in C. 36. die späteren sind, liegt in der Natur der Sache, da in die Genealogie nur die Namen gehören, welche ihnen als Stammmüttern eigneten, und wird auch bestätigt durch v. 41., wo Oholibamah als Ortsname vorkommt. Der Ort, welcher diesen Namen zu Ehren der einen von Esaus Frauen erhielt, wird doch nicht nach ihrem jungfräulichen, sondern nach ihrem ehelichen Namen benannt worden seyn.

2. Unter die Categorie der Widersprüche gehören auch die historischen Irrthümer, welche v. Bohlen, S. 341. in der Genealogie Esaus, Gen. C. 36., nachzuweisen gesucht hat:

a) Anah und Oholibamah seyen anfänglich Weiber, später werde die erstere zu einem Manne, v. 24. Nach v. Bohlens Übersetzung würde ein so arges *quid pro quo* allerdings statt finden. Er übersetzt nämlich v. 2.: die Oholibamah, Tochter der Anah, Tochter Zibeons des Heviters, nach S. 341. = welche wiederum eine Tochter Zibeons, des Heviters, war. Allein diese Übers. ist handgreiflich falsch. Man mufs übersetzen: die Oho-

libamah, Tochter des Anah, Tochter (Enkelin) des Zibeon. Ganz analog ist v. 39.; wie hier das zweite בת dem ersten, so ist in v. 3. das אחות dem בת coordinirt; die Bedeutung Enkelin wird bei dem zweiten בת durch den Zusammenhang bestimmt.

b) Die Schwester des Lotan sey Thimna, v. 22.; dagegen nach v. 40. sey Thimna eine Ortschaft und Sitz eines Edomitischen Scheiches. Aber warum soll denn der Ort nicht seinen Namen von der Frau erhalten haben? Wie viele Analogien lassen sich nicht dafür anführen! תחפנס, Taphnis, z. B. ist zugleich Name einer Göttin, einer Stadt und einer Königin, vgl. *Champollion, Précis, tableau général No.* 53. *p.* 6., *Greppo, essai s. le système hierogl. p.* 221 *sqq.* S. über die Entstehung von Ortsnamen aus Personennamen bei den Hebräern, *Simonis Onom. p.* 19.

c) Thimna, welche die Chronik 1 Chron. 1, 35 ff. geradezu als Sohn des Eliphas bezeichne, sey zugleich auch das Kebsweib von Eliphas, dem Sohne Esaus. Obgleich dieser scheinbare Widerspruch zwischen Pent. und Chronik strenge genommen nicht hierher, sondern in die Untersuchungen über die letztere gehört, so wollen wir doch hier darauf eingehen, um so mehr, da einige in unserer Genealogie selbst das Thimna, wie das Oholibamah, auch als Männernamen finden wollen; vgl. z. B. Rosenm. zu v. 40.: *Ceterum Thimnah hoc versu et* אהליבמה *v. prox. vix dubium est esse virorum nomina, non mulierum, ut v.* 2. 5. 22. Es ist — darauf machen wir zuerst aufmerksam — schlechthin unmöglich, dafs ein Israelit den Namen תמנע, die 3 *fut. femin.* von מנע, als Name eines Mannes gebraucht habe, auch der unwissendste. Wir haben ja sogar auch das *mascul.* ימנע in 1. Chron. 7, 35. Thimna heifst: die Spröde. Wenden wir uns nun zuerst zu der Chronik, so zeigt sich, dafs die Auslegung, welche diese mit der Genesis in Widerspruch bringt, schon deshalb falsch seyn mufs, weil es feststeht, dafs der Verf. der Chronik die Genealogie aus der Ge-

nesis entnahm, bei der letzteren aber gar kein Mifsverständnifs möglich ist. Das: und Thimna und Amalek, der Chronik ist s. v. a. und aufserdem noch von der Thimna Amalek. Die Breviloquenz war statthaft, da Thimna *nomen femin.*, aufserdem auch die Absicht des Verf. nur auf eine Übersicht, nicht darauf ging, die Nachrichten der Gen. überflüssig zu machen. Das Richtige sahen schon ältere Ausleger. Kimchi sagt: *matrem cum filia brevitatis causa hic conjunctam, quod nota satis res ex historia Geneseos esset.* Lavater: *Ego in l. Paral. puto defectivam orationem esse, quae in sacris literis sunt crebrae, huncque esse sensum: Timnah et Amalek h. e. ex Timnah etiam Amalekum sustulit. Haec enim verba ex Genesi interpretanda sunt, unde omnia, quae de familia Esau h. l. leguntur, videntur fere verbotim transscripta esse.* — In Bezug auf Gen. l. c. geht, dafs in v. 40 ff. nicht Namen von Männern, sondern Namen von Ortschaften angeführt werden, schon eben aus dem Umstande hervor, dafs zwei Weibernamen, Thimna und Oholibamah, in dem Verzeichnifs vorkommen. Doch auch davon unabhängig läfst sich dasselbe darthun. Die Worte in v. 40.: dies sind die Namen (s. v. a. dies ist das Verzeichnifs, vgl. C. 25, 13.) der Stammfürsten Esaus nach ihren Geschlechtern, ihren Orten, ihren Namen, kündigen keineswegs an, dafs das Folgende von allen diesen Dingen handeln werde, sondern nur, dafs die אֱלוּפִים jeder seinen besonderen Stamm, seinen besonderen Wohnort und seinen besonderen Namen hatten. Dies zeigen die Parallelst. C. 25, 13: „dies sind die Namen der Söhne Ismaels nach ihren Namen, ihren Geschlechtern," dann v. 16. zu Ende der Genealogie: „dies sind die Söhne Ismaels und dies ihre Namen nach ihren Dörfern und in ihren Lagern" (die Dörfer und die Lager waren im Vorhergehenden nicht aufgeführt, sondern nur die nackten Namen), C. 10, 5.: „von diesen wurden eingenommen die Eilande der Völker nach ihren Ländern, jeder nach seiner Zunge, nach ihren Familien, ihren Völkern," v. 20. 31. — Stämme und

Namen nun waren schon in v. 15 ff. angegeben. Diesem letzten Verzeichnisse blieb daher weiter nichts übrig, als die Angabe der Orte. Dafs diese und nur diese hier beabsichtigt werde, wird in der Schlufsformel ausdrücklich gesagt: dies sind die Fürsten Edoms nach ihren Wohnorten, לְמוֹשְׁבֹתָם.

d) Der Name des Gebirges Seir werde auf einen gleichbenannten Stammvater übertragen, dieser zeuge die Choriter oder Höhlenbewohner, Lotan sey sein erster Sohn, und von ihm stamme dann wieder Chori, der Troglodyte, ab. Allein nichts ist natürlicher, als dafs das Gebirge Seir von dem ersten Cananitischen Einwanderer seinen Namen erhielt, der sich dort niederliefs, gerade so wie nachher dasselbe Gebirge von Edom das Gebirge Edoms, Idumäa genannt wurde; dafs Seir die Choriter gezeugt habe, wird nicht gesagt, dieser wird vielmehr selbst schon der Chorit genannt; dafs unter den Troglodyten einer den Namen des Troglodyten als *nomen propr.* (חֹרִי ohne Art.) erhielt, kann nicht befremden; die Bezeichnung des Mannes und des ganzen Geschlechtes wuchs aus derselben Wurzel hervor. — Übrigens bemerken wir, um andern ähnlichen Einwürfen vorzubeugen, dafs die sieben in v. 20. 21. Genannten nach dem Sinne des Verf. nicht Söhne Seirs im eigentlichen Sinne sind, sondern Abkömmlinge desselben in verschiedenen Graden, die sich zur Würde selbstständiger Häuptlinge erhoben. Dies erhellt aus folgenden Gründen. 1. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs Zibeon und Anah in v. 20. identisch sind mit Zibeon und Anah in v. 2. und in v. 24. Wie sollten sie sich sonst an allen drei Stellen gerade zusammenfinden? Der Anah in v. 25. kann kein anderer seyn, als der Anah in v. 20.; denn sonst würde des letzteren Geschlecht ganz fehlen, während es doch im Plane des Verf. lag, dasselbe, wie es bei den sechs anderen geschieht, anzugeben. Ebenso ist aber auch der Anah in v. 25. identisch mit dem Anah in v. 2. Denn er ist wie dieser Vater der Oholibamah. Er mufs folglich auch identisch seyn mit dem Anah in v. 24.; denn der Vater der

Oholibamah ist nach v. 2. der Sohn Zibeons. So haben wir also in der Reihe der Sieben erweislich Vater und Sohn, und es kann somit nur von Seirs Söhnen im weiteren Sinne die Rede seyn. Die eine Linie durch Ajah führte den Namen des Vaters Zibeon; Anah gründete eine selbstständige Familie. — 2. Thimna wird in v. 22. die Schwester Lotans genannt. Wären die Sieben Brüder, so wäre sie aller Schwester gewesen und würde als solche bezeichnet werden. So kommt sie zu Ende des Verzeichnisses der Söhne Lotans vor. — 3. Es ist nicht denkbar, daſs Thimna, das Kebsweib des Eliphas, die Tochter Seirs war. Der Vater (Esau) hätte dann die Urenkelin geheirathet, und der Sohn die Tochter.

e) Gen. 36, 21. werden noch die Fürsten der Choriter angegeben, und sie scheinen bis auf die spätesten Zeiten neben den Idumäern in dem südlichen Waldgebirge Seir geherrscht zu haben. Damit im Widerspruch steht Deut. 2, 12., wonach die Choriter von den Edomitern ausgerottet wurden und schon im Mosaischen Zeitalter nicht mehr existirten. So v. Bohlen S. 172. 341. Allein es liegt in Gen. 36. gar kein Grund zu der Annahme, daſs die Choriter noch lange Zeit nachher als selbstständige Völkerschaft fortbestanden. Die Genealogie eines Geschlechtes, mit dem die Israeliten nie in Berührung traten und gar nicht verwandt waren, wird einzig und allein wegen der Oholibamah und der Thimna eingefügt. Ihre letzten Glieder sind mit Esau und Eliphas gleichzeitig. Um die Zeit, da Esau in Seir festen Fuſs faſste, bestanden dort sieben Hauptgeschlechter. Weiter sagt uns der Verf. nichts und weiter kann er nach seinem Zwecke nichts sagen wollen. Allein wir brauchen hier noch nicht stehen zu bleiben; Gen. 36., weit entfernt, Deut. 2, 12. *), wozu noch v. 22. **) hinzuzufügen, zu widerspre-

*) „Und in Seir wohnten die Choriter vorzeiten, לְפָנִים, und die Söhne Esaus bezwangen sie und vertilgten sie und wohnten an ihrer Statt."

**) „Wie er den Söhnen Esaus that, die in Seir wohnen, vor de-

chen, gewährt vielmehr der Angabe dieser St. eine nachdrückliche Bestätigung. Schon Eliphas hat eine Frau aus einem der vornehmsten Geschlechter der Choriter zum Kebsweibe, während Esau eine Choritin zur Gemahlin hat. Die Kebsweiber, welche im Pent. vorkommen, sind sämmtlich Mägde, und dafs auch Thimna Sclavin war, geht noch speciell aus dem Umstande hervor, dafs ihr Sohn in v. 12. 15. den Söhnen der Adah zugezählt wird. Rosenm.: *Tribuitur Adae, ut dominae, filius ancillae s. concubinae, ut supra C.* 30, 6. 8. *Dan et Naphtali, quos Bilha pepererat, filii Rachelis dicuntur.* Diese in der Genesis berichtete Thatsache nun, dafs ein Weib aus einer regierenden Familie der Choriter nicht mehr werth gehalten wird, die eigentliche Gemahlin von Esaus Sohne zu werden, setzt voraus, dafs schon damals die Kraft der Choriter völlig gebrochen und der Hauptsache nach das in Deut. 2, 12. Berichtete schon eingetreten war. Man achte auf die merkwürdige Bestätigung, welche die ausdrücklichen Angaben des Pent. durch solche unabsichtliche Notizen oft an sehr entlegenen Stellen erhalten, welche nur von der Voraussetzung ihrer Richtigkeit aus erklärlich sind. Auch in Gen. 36. erscheinen die Edomiter als die alleinigen Besitzer des Landes, vgl. v. 43. — Man wende nicht ein, die Choriter haben erst zu einer Zeit ausgerottet werden können, da Esaus Familie schon angewachsen war. Dieser Einwand könnte nur auf Grund der offenbar falschen Vorstellung erhoben werden, dafs die Edomiter alle leibliche Nachkommen Esaus gewesen, wie man von einer ähnlichen falschen Vorstellung aus Einwendungen gegen die Vermehrung der Israeliten in Ägypten erhoben hat. Wo blieben denn die Nachkommen der 400 Mann, mit welchen Esau schon dem Jakob entgegenziehen konnte? — Übrigens ist auch das noch ins Auge zu fassen, dafs später von den Choritern auch nicht

---

nen er die Choriter vertilgte, und sie bezwangen sie und wohnten an ihrer Statt bis auf diesen Tag."

die geringste Spur mehr vorkommt, was auch gegen v. Bohlens Annahme spricht, dafs sie noch in später Zeit geblüht haben.

3. Eine Reihe scheinbarer Widersprüche bieten die Nachrichten über das Verhältnifs der Edomiter zu den Israeliten während des Zuges durch die Wüste dar. Wir heben hier die Tabelle aus, wodurch Vater Th. 3. S. 409. diese Widersprüche zur Anschauung zu bringen gesucht hat:

Deut. 2, 29.	Deut. 23, 4. 5.	Num. 20, 18.
wird erzählt, dafs Edomiter und Moabiter den Israeliten auf ihrem Zuge aus Ägypten d. Durchzug durch ihr Land und Speise und Wasser für Geld verstattet haben.	steht, dafs Ammoniter und Moabiter den Israeliten auf ihrem Zuge aus Äg. Brot u. Wasser verweigert haben. — Von den Edomitern, die unmittelbar darauf erwähnt werden, wird es nicht gesagt.	wird gemeldet, dafs die Edomiter den Israeliten durchaus den Durchzug durch ihr Land verweigert haben, und die Isr. deshalb einen grofsen Umweg machen müssen. — Von den Moabitern ist eine solche Weigerung in diesem Buche nicht erzählt, von den Ammonitern auch nicht, vgl. C. 12. 11, 24.

a) Beginnen wir mit dem Widerspruch zwischen Num. 20. und Deut. 2., den auch Gesenius zu Jes. C. 34. S. 904. für unauflöslich erklärt. An der ersteren St. soll erzählt werden, dafs die Edomiter den Israeliten den Durchzug verweigerten, an der andern, dafs sie ihn verstatteten. Rosenmüller, zu Deut. 2, 29. (vgl. auch Alt. I, 3. S. 68.), sucht diesen Widerspruch auf folgende Weise zu beseitigen: *De quibus Num.* 20, 14—21. *agitur Idumaei,* אֲרוֹם, *diversi sunt ab iis qui hic memorantur filiis Esavi, qui in Seire habitant. Hi igitur Esavitae, qui montana in australibus Palaestinae finibus hodie* جبال *dicta tenebant, Israelitis transitum concesserunt.* Allein diese Lösung ist ganz unzulässig. Es wird in Gen. 36, 31. mit keinem Worte angedeutet, dafs die Könige nur über einen Theil von Idumäa regierten; die Edomiter und die Söhne Esaus sind überall dieselben. Der Widerspruch verschwindet aber sogleich, sobald nur die Verschiedenheit von Zeit und Ort beachtet wird, und die Aufklärungen benutzt werden, welche erst

neuere Reisende in Bezug auf die Örtlichkeiten gegeben haben. Leake bemerkt in der Vorrede zu Burkhardt Th. 1. S. 23. d. Übers.: „Das nämliche Volk, das sich dem Vordringen der Israeliten nach der stark befestigten westlichen Gränze mit Erfolg widersetzte, erschrak jetzt, als es sah, dafs sie herumgegangen und an der schwachen Gränze des Landes angekommen waren." Sie fügten sich also jetzt in die Nothwendigkeit, und suchten aus ihr noch Vortheil zu ziehen durch den Verkauf von Lebensmitteln, „auf die nämliche Weise, wie noch jetzt die Caravane von Mekkah von den Gebirgsbewohnern an der Pilgerstrafse versorgt wird." v. Raumer, Zug der Israeliten durch die Wüste, Leipz. 1837 S. 44. 45. sagt: „Wenige Stunden von Akabah und vom alten Ezeon Geber mündet von Osten her ein Thal Getum (erste gewisse Nachricht bei Lahorde) in den Wadi Araba. In diesem Thale steigen die Caravanen aufwärts nach Ameime, weiterhin nach Maan und kommen so auf die Hochwüste von *Arabia deserta*, welche, wie erwähnt, 100 Fufs höher liegt, als die Wüste El Tih. Wenn nun das Edomitergebirge mit steilem, hohem Abfall westwärts gegen das Ghor und Wadi Araba abfällt, so erhebt es sich dagegen auf seiner Ostseite, wie wir sahen, nur wenig über jene Wüste Arabiens. Einem etwaigen Angriff der Israeliten vom Ghor her wollten die Edomiter daher getrost mit gewaffneter Hand entgegengehen; als sie aber die Menge Israels nach Umgehung des Gebirges Seir im Osten, auf der höchst schwachen Seite dieses ihres Gebirges sahen, da entfiel ihnen der Muth und friedlich verkauften sie ihnen Speise und Wasser." Auf diese Weise ist der scheinbare Widerspruch völlig beseitigt. Wir bemerken nur noch, dafs die anfängliche Weigerung der Edomiter auch in Richt. 11, 16 ff. berichtet wird, und machen darauf aufmerksam, dafs im Deut. keineswegs gesagt wird, dafs die Edomiter den Israeliten den Durchzug gutwillig und liebreich verstatteten. Es heifst vielmehr ausdrücklich in v. 4.: „sie werden sich fürchten vor euch." Hätten die Israeliten die erbetene Erlaubnifs

erhalten, so würden sie mitten durch das Land der Edomiter gezogen seyn, wahrscheinlich durch das jetzige Wady Ghoeyr, das einzige unter den Paar engen Wadys, welche das Edomitische Gebirge von Westen nach Osten durchschneiden, das gröfseren Massen einen bequemen Durchzug gewährt, vgl. Leake l. c. Jetzt zogen sie ohne zu fragen durch die östliche Gränze hindurch. Das Hauptgebiet berührten sie gar nicht. Indirect liegt übrigens die Angabe von Num. 20. auch in Deut. 2, 1. Warum umzogen denn nach dieser St. die Israeliten das Gebirge Seir — ein langer und beschwerlicher Umweg, wenn ihnen nicht die Edomiter den Durchzug verweigert hatten? Der Weg, den die Israeliten nehmen, ist nach Num. und Deut. ganz derselbe.

b) Man macht geltend, in Num. komme nichts davon vor, dafs die Ammoniter und Moabiter den Israeliten den Durchzug verweigert haben. Allein im Deut. wird dies ebenso wenig erzählt. Durch das Gebiet der Ammoniter führte der Weg der Israeliten gar nicht. Dafs der König von Moab ihnen wirklich den Durchzug abgeschlagen, sehen wir aus Richt. 11., wonach die Israeliten von Kadesch aus zugleich Boten an den König von Edom und an den König von Moab sandten. — Die abschlägige Antwort des letzteren war von keiner Bedeutung und die ganze Gesandtschaft konnte daher mit Stillschweigen übergangen werden. Denn konnten die Israeliten nicht durch Edomitis ziehen, so half ihnen auch die Erlaubnifs der Moabiter nichts. Nur *eventualiter* hatten sie dieselbe nachgesucht. Erst im Buche der Richter kommt die Thatsache zum Vorschein, wo sie durch die Umstände eine Bedeutsamkeit erhält, die sie an sich nicht hatte.

c) In Deut. 2, 29., sagt man, werde erzählt, dafs Edomiter und Moabiter den Israeliten Brod und Wasser verstattet, in Deut. 23., dafs Ammoniter und Moabiter ihnen beides verweigert haben. Der scheinbare Widerspruch löst sich aber in Harmonie auf, wenn beide Stellen genauer angesehen wer-

den. In Deut. 2, 27 ff heifst es in der Botschaft an Sihon, den König von Hesbon: „Lafs mich ziehen durch dein Land; immer auf dem Wege will ich gehen, nicht weichen will ich rechts und links. Speise um Geld sollt ihr verkaufen, dafs ich esse, und Wasser um Geld sollt ihr mir geben, dafs ich trinke, — — wie mir gethan die Söhne Esaus, die in Seir wohnen, und die Moabiter, die in Ar wohnen." In Deut. 23, 5.: „weil sie euch nicht entgegenkamen, קִדְּמוּ אֶתְכֶם, mit Speise und mit Wasser auf dem Wege, da ihr auszoget aus Ägypten, und weil er gedungen wider dich Bileam, den Sohn Beors aus Pethor in Aram Naharaim, dich zu verfluchen." Man lasse nur dem קִדְּמוּ sein Recht widerfahren, und alles ist in der Ordnung. Das Verkaufen der Speise und des Wassers um Geld ist so wenig dem nicht Entgegenkommen mit Speise und Wasser zuwider, dafs es vielmehr dasselbe einschliefst. Die Israeliten verlangten von den Völkerschaften, mit denen sie durch die Bande gemeinschaftlicher Abstammung verbunden waren, dieselbe zarte Achtung der verwandschaftlichen Verhältnisse, welche sie selbst bewiesen. Diese Achtung sollte sich, dem Geiste des Alterthums gemäfs, den wir z. B. aus dem Verfahren Melchisedeks kennen lernen, der Abraham Brod und Wein herausbrachte, durch gastfreundliche Bewirthung der Hungernden und Durstenden äufsern. Allein die Gelegenheit Liebe zu beweisen, verwandelte man in eine Gelegenheit den Eigennutz zu befriedigen. Sogar das Wasser verhandelte man. — Sehr erläuternd ist die Weissagung des Jesaias gegen Arabische Völkerschaften in C. 21, 13—17., die um so mehr hieher gehört, da der eigenthümliche Ausdruck קִדְּמוּ בְלַחְמוֹ in v. 14.: „Entgegen dem Durstigen bringen sie Wasser, die Bewohner des Landes Thema kommen mit seinem Brote (dem ihm von Gott und Rechtswegen gebührenden) zuvor dem Flüchtling," es wahrscheinlich macht, dafs Jesaias Deut. 23, 5. vor Augen hatte. Gesenius bemerkt zu d. St. S. 670.: „die Handelscaravanen der Dedaniter, ungestört bisher

auf ihren friedlichen Zügen, müssen sich vor dem Feinde in die Wälder verkriechen, andere verwandte Stämme bringen den Flüchtlingen Speise und Trank zur Erquikkung entgegen." Und S. 674.: „Dieser befreundete Stamm empfängt die Flüchtlinge, wie einst Melchisedek den Sieger Abraham, vgl. umgekehrt das feindselige Verfahren der Edomiter, Ammoniter u. s. w., die den Israeliten diese Pflicht der Menschlichkeit (mehr als das) verweigerten." Würden wohl die Themäer ihre Pflicht erfüllt, würden sie sie nicht vielmehr gerade dadurch verletzt haben, wenn sie ihren unglücklichen Brüdern Brod und Wasser verkauft hätten?

d) Nach Deut. C. 2. verletzten die Edomiter nicht weniger wie die Moabiter gegen die Israeliten die Pflicht der Gastfreundschaft. Wie kommt es nun, dafs sie in Deut. 23. nicht gleicher Vorwurf trifft? Die Antwort ist folgende. Dafs den Edomitern in v. 8. 9. nicht dieselbe Schuld vorgeworfen wird, erklärt sich daraus, dafs sie nur die geringere war, die erst im Zusammenhange mit der gröfseren, die bei den Edomitern nicht statt fand, das Dingen Bileams zur Verfluchung, ihre Bedeutung erhielt. Für sich allein war sie nicht geeignet, die verwandtschaftlichen Bande aufzulösen. Man wende nicht ein, dafs doch diese Bande auch in Bezug auf die Ammoniter für aufgelöst erklärt werden, die nur an der geringeren, der Unterlassungs-, nicht an der gröfseren, der Begehungssünde Theil genommen hatten. Das שְׂכַר in Deut. 23. darf nicht mit Clér. u. A. auf die Moabiter allein bezogen werden, so dafs nur das erste Verbrechen den Ammonitern mit ihnen zur Last fiele. Wie in Richt. 11., wo die Ammoniter selbst die Sache der Moabiter unbedingt als die ihre betrachten (vgl. S. 34.), so werden auch hier beide Völker als eins, als das Geschlecht Lots angesehen, und gerade wegen ihrer unzertrennlichen Verbundenheit wird der Singular שְׂכַר gesetzt. Waren nun die Unbilden, welche die Israeliten von den Edomitern erlitten, nicht geeignet, die Bande verwandtschaftlicher Liebe zu zerreifsen, so

durften sie auch in diesem Zusammenhange, wo es darauf ankam, die Gefühle der Liebe zu erwecken, nicht erwähnt werden. — Dürfte man so ohne weiteres aus dem Stillschweigen Schlüsse ziehen, so müfste der Verf. auch nichts von alle dem gewufst haben, was die Ägypter Israel angethan. Denn diesen wird in v. 8. 9. wie den Edomitern die Aufnahmsfähigkeit ertheilt.

Wenden wir uns jetzt nach vollständiger Beseitigung der Widersprüche zu den angeblichen Spuren eines späteren Zeitalters. Diese zerfallen in eine doppelte wohl zu unterscheidende Classe, in historische und in prophetische Anachronismen. Von den ersteren zuerst. Sie finden sich sämmtlich in der Genealogie der Edomiter in Gen. C. 36.

a) Wir beginnen sogleich mit dem gröbsten unter allen. Der 4te Edomitische König, sagt v. Bohlen S. 342., ist ein Zeitgenosse des Salomo, 1 Regg. 11, 14., und da der Erzähler von dem Hadar, als dem letzten, mehrere Familiennachrichten kennt, ohne uns zugleich seinen Tod zu berichten, so liegt die Vermuthung nahe, dafs er gleichzeitig mit ihm gelebt, oder dieses Verzeichnifs aus jener Zeit überkommen habe. Es wird bei dieser Argumentation als sicher vorausgesetzt, dafs der Hadad der Genesis (vgl. 36, 35.: „Und es starb Chuscham und es herrschte an seiner Stadt Hadad, der Sohn Bedads, der Midian schlug im Gefilde Moabs und der Name seiner Stadt war Awith") der Zeitgenosse Salomos sey. Dagegen entscheiden aber folgende Gründe: 1. Der Salomonische Hadad war Königsohn, dieser nicht; denn sein Vorgänger hiefs Chuscham und er war Sohn des Bedad; zudem ist er aus einer andern Stadt wie sein Vorgänger; keiner von den 8 Edomitischen Königen, welche in C. 36. aufgezählt werden, ist Sohn seines Vorgängers. 2. Der Hadad der Genesis war König, der Salomonische Hadad blos Kronprätendent. Denn dafs sein Unternehmen nicht gelang, dafs er Salomo nur Sorge machte, erhellt schon aus dem Schweigen des Verf. der BB. der Könige, der seinem Zwecke gemäfs —

er

er will nachweisen, wie Salomo für seine Sünde bestraft wurde — den glücklichen Erfolg nothwendig berichten mufste. Von Reson wird ausdrücklich gesagt, dafs er König über Aram wurde. Die Differenz zwischen ihm und Hadad in dieser Beziehung tritt besonders in v. 25. deutlich hervor. Dazu kommt, dafs wir die Edomiter noch geraume Zeit später als Vasallen der Judäer finden. 3. Es wird von dem Mosaischen Hadad gesagt, er habe die Midianiter geschlagen im Gefilde Moabs. Die Midianiter aber verschwinden seit Gideons Zeit aus der Geschichte. Dafs die Begebenheit dem Mosaischen Zeitalter nicht sehr fern seyn kann, erhellt aus Num. 22., wo wir die Midianiter als Verbündete der Moabiter antreffen, die in der Nähe derselben wohnten. Die Beute von den Midianitern wurde nach Num. 31, 11. 12. auf die Moabitischen Gefilde zusammengeführt. Wie läfst es sich auch denken, dafs in der Salomonischen Zeit das Gefilde Moabs, Israelitisches Gebiet, den Midianitern und Edomitern zum Kampfplatze dienen konnte? Nicht zu gedenken, dafs es sehr unwahrscheinlich ist, dafs sich der Hadad der BB. der Könige noch andere Feinde neben Salomo gesucht, mit seinen natürlichen Verbündeten Krieg geführt haben soll. — (Die Notiz zeigt, dafs wir mit der ganzen Königsreihe nicht über das Mosaische Zeitalter hinausgehen dürfen.) 4. Der Verf. bemerkt ausdrücklich, alle von ihm aufgeführten Könige haben über Edom regiert, als Israel noch keine Könige hatte. Wie könnte nun wohl schon der vierte unter ihnen Zeitgenosse Salomos seyn? 5. Schon in dem Mosaischen Zeitalter hatten die Edomiter Könige. An den König von Edom sendet Moses in Num. 20, 14 ff. Boten. Die Könige in Gen. 36. folgen sich in ununterbrochener Reihe; es heifst immer, nachdem der Tod eines Königs berichtet worden: „und es herrschte an seiner Statt." Wie will man nun mit dem vierten Könige bis in die Zeit Salomos hinüberreichen? — Diese Gründe sprechen gegen v. Bohlens Annahme; für dieselbe spricht gar nichts als die Identität des Namens, ein durchaus futiler Grund; denn wäre er triftig, so müfste man auch die

drei Benhadads Könige von Syrien identificiren; vgl. über den sehr gangbaren Namen v. Yperen, *hist. Edom. et Amalek* S. 69., Gesen. *thes.* S. 218. 365.

b) Um ein edles Brüderpaar nicht zu trennen, lassen wir hier gleich einen andern von Bohlen entdeckten Anachronismus folgen. Zum Schlusse der Genealogie, behauptet er S. 343., rufe der Verf. noch im Selbstgefühle, dafs Israel ein solches Volk bezwungen, aus: so grofs ist Edom! Darnach könnte also die Genealogie erst in die Zeiten nach David gehören. Allein das: so grofs ist Edom, sagt v. Bohlen; der Verfasser sagt: das ist Esau, der Vater Edom, הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם, und Grund und Bedeutung dieser Schlufsformel läfst sich bei näherer Betrachtung mit Sicherheit auffinden. Das 35ste Cap. schliefst in v. 29. mit den Worten: „und es starb Isaac und ward versammelt zu seinem Volke alt und lebenssatt, und es begruben ihn Esau und Jakob, seine Söhne." Die Stellung der beiden Namen, Esau voran, weist schon auf die Anordnung der folgenden Erzählung hin. Zuerst von Esau. C. 36, 1.: „dies ist das Geschlecht Esau, d. i. Edom." Dafs der Verf. mit ihm fertig ist und nunmehr zu Jakob übergehen will, sagt er durch das: „das ist Esau." Dann folgt in C. 37, 1. 2.: „Und Jakob wohnte im Lande der Pilgrimschaft seines Vaters, im Lande Canaan. Dies ist das Geschlecht Jakobs." — Ganz analog ist das: das ist Moses und Aharon in Ex. 7., vgl. die Bem. z. d. St. Ähnliche zusammenfassende und abschliefsende Formeln hat in dem doctrinellen Theile des Pent. schon Seb. Schmid *de Paschate p.* 102. nachgewiesen. Man vgl. z. B. Lev. 4, 21.: Sündopfer der Gemeinde ist dieses, חַטָּאת הַקָּהָל הוּא = so viel von dem Sündopfer für die Gemeinde. Gleich darauf: wenn (aber) ein Fürst sündigt. Ex. 12, 11., Lev. 1, 9. 13., 2, 6. 15.

c) Es scheint auf den ersten Anblick, dafs die in Gen. 36. angegebenen Thatsachen aus der Geschichte der Edomiter in dem Zeitraum zwischen Esau und Moses nicht Platz finden. Wir wollen die in dieser Beziehung statt findende Schwierig-

keit mit den Worten v. Ch. B. Michaelis darlegen, der an ihrer Beseitigung zuerst tüchtig gearbeitet hat, *de antiquissima Idumaeorum hist.*, wiederabgedr. in *Pott sylloge*, §. 17.: *altera eaque haud dubie major difficultas est, quomodo Moses sua aetate in texenda historia Idumaica primo integram* 14 *Idumaeorum ducum consecutionem, deinde* 8 *regum sibi invicem succedentium ordinem, tum vero rursus* 11 *ducum, qui rebus Idum. post reges praefuerunt, concatenatam scribere potuerit seriem.* Wir beginnen die Beseitigung dieser Schwierigkeit mit einer Übersicht über den Inhalt von Gen. C. 36. In v. 1—8. wird eine Nachricht von Esaus Familie während des Aufenthalts in Canaan und von ihrer Übersiedelung gegeben. In v. 9—14. eine Übersicht über den Familienstand Esaus im Lande Seir. In v. 15—19. die Namen der Stämme der Edomiter, die wie die Stämme der Israeliten ihre Namen von den nächsten Nachkommen Esaus entlehnten, und deren jeder seinen אַלּוּף hatte, der Alluph des Stammes Theman u. s. w. In v. 20—30. die Genealogie Seirs des Choriters. In v. 31—39. die Edomitischen Könige. In v. 40—43. die Wohnsitze der Edomitischen Phylarchen. Durch diese Übersicht, mit der im Wesentlichen die von Ewald, Compos. der Gen. S. 254. 55., übereinstimmt, nur dafs er in v. 40—43. an Aufseher denkt, die schon Esau selbst über seine weit verbreiteten Besitzungen halten mufste, vgl. dagegen die Rechtfertigung unserer Auffassung S. 279., sind die Hauptbedenken schon entfernt. Die 14 Alluphim, die vor den Königen genannt werden, bilden keine fortlaufende Reihe, sondern stehen nebeneinander, und nach den Königen wird keine neue Reihe von Phylarchen aufgeführt, sondern es werden die Wohnsitze der früher genannten Phylarchen angegeben. Der letzte Rest der Schwierigkeit aber verschwindet durch die Nachweisung, dafs die Königliche Gewalt bei den Edomitern sich nicht etwa auf den Trümmern der Herrschaft der Phylarchen erhob, so dafs wir für das Bestehen der letzteren einen bedeutenden Zeitraum

in Anspruch nehmen müſsten, nach dessen Verlauf erst die Reihe der 8 Könige beginnen könnte, sondern daſs beide neben einander bestanden, die Edomiter zugleich Phylarchen und Könige hatten. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. Es heiſst in dem Verzeichnisse der Könige immer: und es starb N. N. und an seiner Statt regierte N. N. Dies spricht gegen gewaltsame Umwälzungen. Sonst würde das Gewaltsame des Todes doch wohl in irgend einem Falle angedeutet seyn. Wie sollte auch gerade in allen Fällen der König mit der Herrschaft zugleich das Leben verloren haben? Alles führt auf ein Wahlreich, auch der Umstand, daſs nie ein Königssohn wieder König wurde. In einem Wahlreiche aber muſs nothwendig neben der Königlichen Gewalt noch eine andere seyn, welche ihre Grundlage bildet. So werden wir von selbst auf das gleichzeitige Bestehen der אלופים neben den Königen geführt. Bei den Idumäern zeigte sich schon früh dasselbe Bedürfniſs, welches bei den Israeliten sich erst unter Samuel Befriedigung verschaffte. Die Macht der gebornen Herrscher suchte eine Stütze in der Einsetzung eines gemeinschaftlichen Oberhauptes, welches die allgemeinen Interessen wahrnahm, die Nachtheile beseitigte, welche aus der Zersplitterung des Volkes in einzelne Stämme hervorgingen. Durch den Trieb der Selbsterhaltung wurden sie bewogen, nie den Sohn an die Stelle des Vaters zu wählen. 2. Auch wegen v. 40—43. muſs die Gleichzeitigkeit der אלופים und der Könige angenommen werden. Wozu nach der Aufzählung der Könige noch die Angabe der Wohnsitze der אלופים, wenn sie durch die Könige von dem Schauplatze der Geschichte verdrängt waren? Jedenfalls müſste diese Angabe dann vor der Aufzählung der Könige stehen. 3. Ein Nebeneinander der Phylarchen und der Könige während des Zuges der Israeliten durch die Wüste ist unläugbar. Der König von Edom kommt vor in Num. 20, 14 ff.; die Stammesfürsten in dem Liede Mose's Ex. 15, 15., wo gesagt wird, sie seyen vor Furcht erbebt, als sie die Kunde von dem Durchgange Israels durch das rothe Meer vernommen.

4. Noch Ezechiel gedenkt der Fürsten der Edomiter neben ihren Königen, vgl. C. 32, 29.: „da liegt Edom, seine Könige und all seine Fürsten," נְשִׂיאָיו. Dafs er den Namen der אַלּוּפִים nicht gebraucht, obgleich er die Sache kennt, ist wahrscheinlich nicht zufällig. Dafs dieser Name unter den Edomitern nicht mehr gangbar war, scheint aus Sach. 9, 7., 12, 5. 6. hervorzugehen, wo der ursprünglich allein den Edomitischen Fürsten angehörige Fürsten des Bundesvolkes beigelegt wird, vgl. Christol. Th. 2. S. 282. Es scheint, dafs eine solche Verwechselung nicht erfolgen konnte, wenn der Name bei dem Nachbarvolke noch in lebendigem Gebrauche war. — Durch die gegebene Nachweisung ist die Schwierigkeit vollständig beseitigt. Vom Tode Jakobs (Esaus Todesjahr wissen wir nicht) bis zum Auszuge aus Ägypten sind 413 Jahre, bis auf die Zeit, da Moses an den achten König von Edom, der in C. 36, 39. noch als lebend erscheint, eine Gesandtschaft schickte, 453 J. Nehmen wir hiervon 200 für acht Könige in Beschlag oder eigentlich für sieben, da der achte noch lebte, was gewifs reichlich gerechnet ist, zumahl bei einem Wahlreich, so bleibt noch Zeit genug übrig für das Anwachsen der Familie zu einem Volke, wobei wir wieder an die 400 Mann des Esau erinnern müssen, vgl. S. 282., so wie daran, dafs Jakob sich zu Esau in dem Verhältnisse des Niederen zu dem Höheren sieht, vgl. Gen. 33, 1 ff., und für die anfängliche Alleinregierung der Alluphim, vgl. Michaelis, Einl. 1. S. 161.

Sind nun auf diese Weise die angeblichen historischen Anachronismen vollständig beseitigt, so müssen wir uns den prophetischen schon mit einem sehr günstigen Vorurtheile für den Verf. nahen. Denn da man, ohne den historisch-critischen Standpunct zu verlassen, nicht von vorn herein behaupten kann, dafs die betreffenden Stellen keine Weissagung enthalten, so müfste man sich zu dieser Annahme durch die Nachweisung legitimiren, dafs der Verf. auch sonst, auch in der gewöhnlichen Er-

zählung, sich als auf dem Standpunct einer späteren Zeit stehend kund gebe. Die prophetischen Anachronismen sind nun folgende:

1. In Num. 24, 17. 18. ist in dem Liede Bileams von der Eroberung Edoms durch die Israeliten geredet, welches den Vorstellungen anderer Stellen des Pent. widerspricht, namentlich Deut. 2, 2—5., wo Israel verboten wird Edom zu bekriegen. Sollte dies Lied nicht wenigstens in seiner jetzigen Form in Davids Zeit gehören, der Idumäa wirklich erobert hat? So Vater S. 637., vgl. S. 496., Hartm. S. 720. 21., v. Bohlen S. 265. Beseitigen wir zuerst den Widerspruch, der dem Anachronismus zur Stütze dienen soll. In Deut. 2. wird Israel befohlen, nicht wider die Edomiter zu streiten, in Num. 24. wird geweissagt, dafs Israel dereinst Edom besiegen werde. Israel soll — so vereinigt sich beides leicht — die Bande der Brüderschaft heilig halten, aber wenn dereinst Edom, was es bisher noch nicht gethan, sie freventlich zerreifst, so soll in dem entstandenen Kampfe der Name Israel seine Bedeutung bewähren. Israel soll nicht angreifen, aber angegriffen soll es Sieger seyn. Wie wenig das Verbot des Krieges mit Edom ein absolutes ist — ein solches wäre ganz ungereimt — zeigt hinreichend schon das Verfahren gegen die Amalekiter. Diesen, obgleich Nachkommen Esaus, wird, da sie angreifen, kräftiger Widerstand geleistet, und die Verheifsung dessen, was ganz Edom dereinst geschehen sollte, hatte an dem, was an ihnen, dem Theile, bereits geschehen war, eine feste Grundlage; zugleich wird Israel das Recht ertheilt, sie auch für die Zukunft zu bekriegen, und die Verheifsung des Sieges über sie, eine Verheifsung, die der Sache nach auch auf die übrigen Edomiter ging, auch in Bezug auf sie in Kraft trat, sobald sie ihren Hafs gegen Israel auf gleiche Weise bethätigt hatten. — Betrachten wir nun den dieser Stütze beraubten angeblichen Anachronismus für sich, so sehen wir nicht ein, wie man behaupten kann, Num. 24, 18.: „Und Edom wird eingenommen und Seir eingenommen von seinen Feinden," sey nicht vor David, ohne zugleich zu behaupten, Obadj. v. 17. 18.:

„Aber auf dem Berge Zion ist Rettung und er ist heilig und es besitzet das Haus Jakobs seine Besitzthümer. Und das Haus Jakobs ist Feuer und das Haus Josephs Flamme und das Haus Esaus Stoppel und sie werden es anzünden und verzehren und kein Überbleibsel wird seyn vom Hause Esaus," sey nicht vor Johannes Hyrcanus verfaßt worden. Es ist die gröfste Inconsequenz, wenn man im Einzelnen so verfährt, und dann doch sich dagegen sträubt, mit Eichhorn alle Weissagungen für verschleierte historische Schilderungen zu erklären. Dieser Consequenz könnte man nur dann entgehen, wenn die Idee hier in individueller Bestimmtheit ausgesprochen, wenn in Übereinstimmung mit der späteren Geschichte die speciellen Umstände der Besiegung Edoms angegeben würden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die Verkündung in v. 17—21. ist nichts als eine Anwendung der Idee der Erwählung Israels, in der ihre ganze Würde liegt, auf vorliegende Verhältnisse. Der Sieg des Volkes Gottes über die Welt ist der Grundgedanke. Die Völker, welche hier die Welt repräsentiren, die Moabiter, die Edomiter, die Amalekiter, die Cananiter, als deren Repräsentanten die zunächst wohnenden Keniter erscheinen, hatten ihren feindlichen Sinn gegen Israel schon hinreichend offenbart. V. 17. bezieht sich nicht auf einen einzelnen König, sondern auf die Herrschermacht, die sich in Israel erheben wird, das Königthum, dem die Entwickelung Israels von seinen ersten Anfängen an mit Bewufstseyn entgegenging. Die zu Grunde liegende Idee aber durchdringt den Pentateuch so ganz und gar, dafs man nur mit Vernichtung jeder historischen Grundlage sie dem Mosaischen Zeitalter absprechen kann. Was bliebe wohl übrig, wenn die Idee eines Bundes Gottes mit Israel, seiner Erwählung, seiner Erhabenheit über die Welt erst einer späteren Zeit angehörte? Ferner, gerade derjenige Punct in Bileams Weissagungen, der am wenigsten ein bloßer Schlufs aus der Idee der Erwählung Israels ist, die auch die kühnste Kritik dem Mosaischen Zeitalter nicht absprechen wird, die in v. 24. ausgesprochene Verkün-

dung, dereinst werde der Occident über den Orient mächtig werden, liegt aufserhalb des historischen Gesichtskreises des Verf., so spät man auch sein Zeitalter ansetzen mag. Will man wegen v. 17. 18. den Pent. nach David, so mufs man ihn noch weit mehr wegen v. 24. in die Zeit nach Alexander herabsetzen, durch den die dort ausgesprochene Vorahnung anfing in Erfüllung zu gehen. Überhaupt sind die merkwürdigsten Vorherverkündigungen des Pent., wie aufser der unsrigen die von dem Segen über alle Völker der Erde, von Siloh, gerade solche, mit deren natürlicher Erklärung man nicht zu Stande kommt, auch wenn man die spätere Abfassung des Pent. behauptet.

2. Die Verkündung, dafs Esau einmal das Joch seines Bruders abschütteln werde, in Gen. 27, 40, könne nicht vor Joram concipirt seyn, unter dem die Edomiter sich frei machten, vgl. Gesen. zu Jes. 34. S. 905., Schumann zu Gen. l. c., v. Bohlen S. 265 u. A. Es kommt hier vor allem darauf an, den Sinn der St. zu bestimmen. Dieser hängt von der Bedeutung des verbi רוד ab: „Und von deinem Schwerte wirst du leben und deinem Bruder wirst du dienen, und es geschieht כַּאֲשֶׁר תָּרִיד zerbrichst du sein Joch." Wir übersetzen das כאשר תריד durch: so wie du schüttelst, indem wir uns auf den Arabischen Sprachgebrauch berufen, wo das راد = רוד *de motu reciprocato* steht, *quo quid huc illuc agitatur, ultro citroque mota fuit res.* Häufig ist die Redensart راد الغصن, *ultro citroque agitatus est ramus, quando vento huc illuc impellitur*, vgl. Schröder *obss. selectae ad origines Hebr. p.* 1 ff. Im Hebräischen kommt das Kal in der Bed. sich bewegen, umherschweifen, Jerem. 2, 31., Hos. 12, 1. vor. Schröder übersetzt nun, derselben Bed. folgend, p. 8.: *fiet autem prout huc vel illuc vagari amas, ut abrumpas jugum ejus de collo tuo.* Dabei wird aber mit Unrecht Hiphil in der Bed. von Kal genommen. Wir nehmen das תָּרִיד transitiv und beziehen es auf das Joch. Auch in Ps. 55, 3. mufs das Hiphil transitiv gefafst werden, umherschweifen lassen = den Gedan-

ken freien Lauf geben. — Es ist kaum zu begreifen, wie nach der rationellen Behandlung der Wurzel, wie sie sich bei Schröder findet, in der neueren Zeit in Bezug auf sie wieder eine so rohe Empirie einreifsen konnte. Hier wollen die meisten neueren Ausll. dem יָרַד, mit Berufung auf das Arabische, die Bed. wollen geben. Allein schon Lette, in den *symb. Brem. III.* S. 576., hat gezeigt, dafs diese Bed., von der sich im Hebräischen sonst keine Spur findet, im Arabischen blos eine abgeleitete ist, und noch klarer hat dies Schröder l. c. p. 6. dargethan. — Nachdem wir also den Sinn festgestellt haben, liegt es uns ob nachzuweisen, dafs auch hier die Verkündung der Zukunft eine Basis in der Gegenwart hatte. Dafs die Idumäer den Versuch machen würden, sich zu befreien, das liefs sich ohne besondere Erleuchtung voraussehen. Josephus B. Jud. 4, 14. beschreibt die Idumäer als θορυβῶδες καὶ ἄπαυστον ἔθνος· ἀεί τε μετέωρον πρὸς τὰ κινήματα καὶ μεταβολαῖς χαῖρον, und dieser Character der Nation, den der Verfasser des Pent. schon vor Augen hatte, ist nur ein Abdruck des Charakters ihres Stammvaters; vgl. über den innigen Zusammenhang der Nationalcharactere mit der Individualität der Gründer die trefflichen Bemerkungen bei Möhler, Symbolik, 4te Aufl. S. 362 ff. — So wie der Versuch, so hat aber auch sein Gelingen eine natürliche Basis. Die Vorahnung desselben ist ein Product der Einsicht in die Bundesnatur des Verhältnisses Gottes zu Israel, die Abhängigkeit der Verheifsungen von der Bundestreue und in den Character Israels. Dafs die Abtrünnigkeit Israels die Grundlage des Gelingens der Unternehmungen Edoms bildet, erkannte schon Onkelos, welcher umschreibt: *et erit, cum transgressi fuerint filii ejus verba legis.* Dafs die Idee, welche hier nur in individueller Anwendung ausgesprochen wird, so alt ist, wie Israel selbst, wer möchte das läugnen? Im Pent. findet sie sich an den zahlreichsten Stellen, vgl. z. B. Lev. 26, 7 ff. „wenn ihr in meinen Gesetzen wandelt, so jagt ihr eure Feinde, und sie fallen vor euch durchs Schwerdt; wenn ihr mir aber

nicht gehorchet, so richte ich mein Angesicht wider euch, dafs ihr geschlagen werdet vor euren Feinden, und die euch hassen über euch herrschen, und ihr fliehet, ohne dafs man euch jaget." Deut. 28, 1 ff. Bileam sogar weifs, dafs das einzige, aber auch unbedingt sichere Mittel, das Verhältnifs Israels zu den Heiden umzukehren, das ist, Israel zum Abfall von dem Herrn zu verführen, und er bedient sich dieses Mittels mit Glück. — Dafs die Geschichte der Vorherverkündung entsprach, ist hier wie anderwärts einfache Folge davon, dafs Moses, dafs schon die Patriarchen sich der leitenden Principien der Geschichte bemächtigt hatten.

3. Auch die Verkündung der Abhängigkeit der Edomiter von den Israeliten in Gen. 25, 23. hat man als Anachronismus geltend gemacht. Diese Behauptung widerlegt sich aber aus dem schon Bemerkten von selbst.

Wir gehen jetzt, nach vollständiger Beseitigung der in den Notizen des Pent. über Edom enthaltenen Scheingründe gegen die Ächtheit — die im Falle der Unächtheit gewifs nicht möglich gewesen wäre — zu den positiven Gründen für die Ächtheit des Pent. über.

1. Die Stellung, welche der Pent. den Israeliten im Verhältnifs zu den Edomitern anweist, bildet einen auffallenden Contrast gegen das factisch bestehende und von allen Propheten gebilligte Verhältnifs Israels zu Edom in der späteren Zeit. Es kommen hier besonders zwei St. in Betracht, Deut. 2, 4—6.: „Und dem Volke befiehl und sprich: ihr zieht vorbei an der Gränze eurer Brüder, der Söhne Esaus, die in Seir wohnen, und fürchten werden sie sich vor euch, aber hütet euch sehr. Streitet nicht wider sie; denn nicht geben will ich euch von ihrem Lande auch nur einen Fufs breit; denn zum Erbe gab ich Esau das Gebirge Seir. Speise sollt ihr kaufen von ihnen um Silber und essen, und auch Wasser sollt ihr kaufen von ihnen um Silber und trinken." Dann Deut. 23, 8. 9.: „nicht sollst du verabscheuen den Edomiter, denn er ist dein Bruder,

nicht sollst du verabscheuen den Ägypter; denn Fremdling warst du in seinem Lande. Die Söhne, welche ihnen geboren werden, sollen im dritten Geschlecht kommen in die Gemeinde des Herrn." Vorher in v. 4—7.: „nicht sollen kommen die Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn bis in Ewigkeit, weil sie euch nicht entgegengekommen sind mit Brod und Wasser auf dem Wege, da ihr auszoget aus Ägypten, und weil sie gedungen gegen dich Bileam dich zu verfluchen. Nicht sollst du suchen ihren Frieden und ihr Gutes alle deine Tage in Ewigkeit." Wie ganz anders lauten die Aussprüche der Propheten in Bezug auf die Edomiter von den ältesten an! Man vgl. z. B. Amos C. 1, 11. 12.: „Also spricht der Herr — — weil er verfolgte mit dem Schwerdte seinen Bruder und verderbte seine Liebe und sein Zorn zerreißt immerfort, und er seinen Grimm stets bewahret, so sende ich Feuer in Theman und es verzehrt die Palläste von Bozra." Hier werden die Edomiter den Moabitern und Ammonitern (bei denen auch neue Verbrechen die frühere geringere Schuld ganz in Vergessenheit gebracht haben) nicht blos gleichgestellt, sie werden noch unter sie erniedrigt, und ebenso bei allen Propheten. Edom wird bei ihnen als der eigentliche Erbfeind, der Feind κατ' ἐξοχήν Israels betrachtet, weshalb auch gerade Edom bei ihnen zum Typus der Feinde des Reiches Gottes überhaupt geworden ist, vgl. z. B. Jes. 63. — Dieser Unterschied erklärt sich auf keine andere Weise als so, daß zwischen dem Pent. und den übrigen Büchern eine Reihe von geschichtlichen Entwickelungen liegt, durch welche Israels Stellung zu Edom wesentlich verändert wurde.

2. Das Edomitische Königthum, welches der Pent. kennt, beruht auf freier Wahl. Ein Königliches Geschlecht ist so wenig vorhanden, daß selbst Ausländer zum Königthum berufen werden. In der späteren Zeit dagegen wurde das Königthum unter den Edomitern erblich. Wir sehen dies aus 1 Regg. 11, 14.: „Und der Herr erweckte einen Widersacher dem Salomo, Hadad den Edomiter; aus dem Königlichen Geschlechte"

war er in Edom, מֹרֵעַ הַמֶּלֶךְ הוּא בֶּאֱדוֹם. Da schon der Zeitgenosse Salomos, Hadad, aus Königlichem Geschlechte ist, so mufs die Veränderung noch geraume Zeit früher erfolgt seyn. Die Nachrichten des Pent. aber gehören nothwendig in eine Zeit, wo die Veränderung noch nicht erfolgt war. In dem Edomitischen Staate, wie er im Pent. vorliegt, konnte gar kein Thronerbe und kein Thronprätendent vorhanden seyn.

3. Die acht Könige regierten nach der ausdrücklichen Bemerkung in C. 36, 31. sämmtlich zu einer Zeit, als Israel noch keinen König hatte. Man sieht nicht ein, was einen späteren Verfasser veranlassen konnte, die Reihe der Edomitischen Könige nicht weiter fortzuführen. Die Verlegenheit, in welche die Gegner der Ächtheit durch diesen Umstand versetzt werden, giebt sich in der Behauptung v. Bohlens S. 341. zu erkennen, es liege in der Notiz C. 36, 31. keinesweges die Ansicht, dafs sämmtliche acht Könige vor Errichtung des Königthums in Israel geherrscht haben. Es wird dies ja doch mit klaren und dürren Worten gesagt.

4. Es liegt am Tage, dafs der achte Edomitische König Zeitgenosse des Verf. war. Schon Michaelis bemerkt in dieser Beziehung l. c. p. 254.: *Hadarem, qui octo illorum Idumaeae regum postremus fuit, eo tempore quo Moses Pentateuchum suum absolvit, adhuc vixisse, tum ex eo cognoscitur, quod Moses quadragesimo post exitum ex Aegypto anno legatos ad regem quendam Idumaeae misit, tum ex hoc quod antecedentium quidem regum omnium commemoravit mortem, de ultimi vero hujus regis morte silet, quam prein scribente Mose nondum evenisse opartet.* Zu der Nichterwähnung des Todes (in der Chronik ist das: und er starb, hinzugefügt) kommt noch die Erwähnung des Weibes, ja ihres Vaters und Grofsvaters, Gen. 36, 39.: „Und es starb Baalchanan, der Sohn Akbors, und es herrschte an seiner Statt Hadar, und der Name seiner Stadt ist Phau und der Name seines Weibes Mehetabeel, die Tochter Matred, die Tochter (Enkelin)

Mesahab." (Diese Erklärung ist die allein richtige, vgl. v. 2. und Beck zu Targ. Chron. 1, 1, 50.) Man wird aufser der Gleichzeitigkeit des Verf. für diese Genauigkeit in Mittheilung der Familiennachrichten in Bezug auf den letzten König keine genügende Erklärung beibringen können. — Dafs nun, wenn wir Moses als Verf. annehmen, der achte König sehr füglich ihm gleichzeitig seyn konnte, haben wir schon gezeigt. Dagegen verwickelt man sich bei der Annahme einer späteren Abfassung in unauflösliche Schwierigkeiten. Dafs in der Mosaischen Zeit das Königthum schon unter den Edomitern gegründet war, wird schon aus der Analogie ihrer Umgebungen wahrscheinlich; Könige finden wir schon in diesem Zeitalter bei den Midianitern, Num. 31, 8., Moabitern, Num. 21, 26., 22, 4., selbst bei einer Völkerschaft Edomitischen Ursprunges, den Amalekitern, Num. 24, 7., der Ägypter und Cananiter zu geschweigen. Dazu kommt die bestimmte Aussage des Pent. in Num. 20, 14., wonach Moses Boten an den König von Edom sandte; aus v. 17., wonach die grofse Edomitische Landstrafse der Weg des Königs genannt wurde, folgt, dafs das Königthum damals schon nicht mehr ganz neu, sondern schon fest gegründet war. Wollte man aber auch die Auctorität des Pent. nicht anerkennen, so würde doch schon allein aus Richt. 11, 17. mit Sicherheit geschlossen werden können, dafs in der Mosaischen Zeit das Königthum in Edom schon bestand. Darf man nun den *terminus a quo* der Regierung der 8 (eigentlich 7) Könige auf keinen Fall über die Mosaische Zeit hinaussetzen, mufs man ihn vielmehr noch über die Mos. Zeit hinaufrücken, so würde man mit ihr nur bis in die erste Hälfte der Richterperiode reichen, in welche doch Niemand die Abfassung des Pent. versetzen wird.

5. Merkwürdig ist, dafs die bedeutendste Stadt des späteren Idumäa, Selah oder Petra, vgl. Rosenm. Alt. Th. 3. S. 76., Hitzig zu Jes. 16, 1., im Pent. gar nicht erwähnt wird. Dies Stillschweigen führt uns darauf, dafs sie damals noch nicht vorhanden war. Denn an Gelegenheit, sie zu erwähnen, fehlte es

nicht. Wie viele Städte werden nicht schon in der Genealogie genannt. War Selah schon vorhanden, und hatte es seine nachmalige Bedeutung, sollte denn kein König von dorther seyn, kein Sitz eines Phylarchen dort? Der Ort liegt in der nächsten Nähe der Gegend, welche die Israeliten berührten, ganz nahe beim Berge Hor, vgl. Reland p. 930., Rosenm. 82., v. Raumer S. 184. — Dafs Eziongeber in dem Mosaischen Zeitalter noch keine Stadt war, scheint aus Num. 33, 35. hervorzugehen, wo es als Station der Israeliten auf ihrer Wanderung durch die Wüste genannt wird. Die Lagerstätten aber sind meist nicht bewohnte Orte, sondern wie noch jetzt die Lagerstätten der Caravanen, durch Quellen, wenige Bäume u. s. w. zur Lagerung geeignete Puncte der Wüste; vgl. v. Raumer, der Zug der Israeliten S. 38. Sonach wäre die spätere Hafenstadt Eziongeber, in der schon Salomo Schiffe baute, nach 1 Regg. 9, 26., 2 Chron. 8, 17. 18., und ebenso Josaphat, dem Verf. des Pent. noch unbekannt.

6. Die genauen Notizen über ein Volk, von dem sich über das Mosaische Zeitalter hinaus gar keine Spuren mehr finden, die Choriter, beiläufige Nachrichten wie die, dafs Anah die warmen Quellen in der Wüste gefunden habe, dafs Hadad, der Sohn Bedads, Midian geschlagen im Gefilde Moabs, die Sicherheit, mit welcher der Verf. bis zu den ersten Ursprüngen des Edomitischen Volkes hinaufdringt, alles dies will zu einem Verfasser aus späterer Zeit nicht passen.

Amalek.

Wir stellen hier alles zusammen, wodurch man den unhistorischen Character der Nachrichten des Pent. über dieses Volk zu erweisen gesucht hat, aufser den Spuren späteren Zeitalters auch die Widersprüche.

1. „Gen. 36, 12. 16. kommt ein Amalek vor als Enkel Esaus und Fürst einer Arabischen Völkerschaft, und aller Wahrscheinlichkeit nach soll derselbe nach der Absicht des Genealogen als Stammvater dieses Volkes betrachtet werden. Dies steht sehr im Widerspruche mit der Angabe von Gen. 14, 7., wonach die Amalekiter schon zur Zeit des Zuges der verbündeten Könige aus dem inneren Asien auf dem Schauplatze der Geschichte vorhanden waren, und durch sie eine Niederlage erlitten." So Gesenius in Ersch und Grubers Encyclopädie Th. 3. S. 301., und viele Andere. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit haben mehrere angenommen, dafs der Amalek in Gen. 36. mit den Amalekitern gar nichts zu schaffen habe. So nach dem Vorgange von Clericus mit grofser Entschiedenheit J. D. Michaelis, *spicil.* 1. *p.* 171 ff., welcher behauptet, man könne ebenso gut als Amalek zum Stammvater der Amalekiter, Herm. Ang. Franke zum Stammvater der Franken machen. Sehr mit Unrecht stellt dieser die Sache so dar, als spreche für die Zusammengehörigkeit Amaleks und der Amalekiter blos die Übereinstimmung des Namens, deren Gewicht, auch wenn sie allein stände, schon höher anzuschlagen wäre, als er es thut. Es kommt hinzu die Gleichheit der Wohnsitze — in 1 Chron. 5, 42. 43. werden die Amalekiter geradezu auf das Gebirge Seir versetzt, so dafs also im weiteren Sinne Amalekitis zu Idumäa gerechnet wurde —, die Unwahrscheinlichkeit, dafs ein Volk, welches eine so bedeutende Rolle spielte, schon in dem Mosaischen Zeitalter in so wichtige Beziehungen zu den Israeliten trat, ἀγενεαλόγητος seyn soll, gegen den ganzen Plan des Pent., endlich auch die Nothwendigkeit irgend eines Fingerzeiges, wodurch die doppelten Amalekiter von einander unterschieden würden. Diese Gründe werden keineswegs aufgewogen durch dasjenige, was man zu Gunsten der Unterscheidung angeführt hat. Man bemerkt 1. Der Amalek in Gen. C. 36. könne schon deshalb nicht Stammvater der Amalekiter seyn, weil diese in der Weissagung Bileams als das älteste der Völker bezeichnet werden, Num. 24, 20.

Allein es fragt sich, ob die Auslegung, wonach dort Amalek als das älteste der Völker bezeichnet wird, die richtige ist. Amalek heifst dort רֵאשִׁית גּוֹיִם. Das ראשית hat, wie immer im Pent., vgl. Gen. 49, 3., Deut. 11, 12. und anderwärts, die Bedeutung Anfang. In welcher Beziehung aber Amalek der Anfang der Völker genannt wird, das mufs aus dem Zusammenhange bestimmt werden. In diesem nun ist die Rede von dem feindlichen Verhältnifs der Heiden gegen Israel. Nehmen wir nun hinzu, dafs die Amalekiter wirklich die ersten Heiden waren, welche in offenem Kampfe Israel angriffen, nachdem der Herr es sich zum Eigenthum erkauft, vgl. Ex. C. 17., so kann kein Zweifel seyn, dafs die älteste Erklärung zugleich die richtige ist. Onkelos nämlich übersetzt das ראשית גוים durch *principium bellorum Israelis*, Jon. und Hieros. hat: *principium populorum, qui instruxerunt bellum contra domum Israel*, Hieron. *primi gentium, qui Israelitas oppugnarunt.* Ebenso erklären auch Jarchi und die übrigen Jüdischen Auall. 2. Man beruft sich auf die verschiedene Stellung, welche die Israeliten gegen die Idumäer und gegen die Amalekiter einnahmen. *Cum Idumaeos* — bemerkt Clericus zu Gen. C. 14, 7. — *bello petere vetiti sint Israelitae, Hamalekitis intulerunt, quo fit ut aliunde oriundos putem Hamalekitas, quanquam Idumaeis vicinos.* Allein dafs die Israeliten gegen die Amalekiter eine andere Stellung einnahmen, wie gegen die übrigen Edomiter, erklärt sich einfach daraus, dafs beide sich in ein verschiedenes Verhältnifs zu den Israeliten gesetzt hatten. So heilig auch im Gesetze die Bande des Blutes gehalten werden, so waren sie doch nicht schlechthin unauflöslich. Dies zeigt schon die Stellung, welche die Propheten gegen die Idumäer einnehmen, und ebenso auch gegen die Moabiter und Ammoniter. In der Mosaischen Zeit nun hatten die übrigen Stämme der Edomiter, obgleich sie sich den Israeliten keineswegs freundlich bewiesen, doch noch nichts gegen sie verübt, wodurch die Brüderschaft völlig aufgehoben worden wäre. Nur die Amalekiter hat-

hatten sich mit blutigem Hafs und ausgesuchter Bosheit gegen die Israeliten erhoben. Was war nun natürlicher, als dafs sie von dem Brudervolke ausgesondert wurden? — So viel ist allerdings richtig, dafs die Amalekiter im Pent. und in den späteren Schriften nicht sowohl als eine einzelne Abtheilung der Edomiter erscheinen, als vielmehr als ein besonderes Volk. Schon dafs sie allein einen Krieg gegen die Israeliten unternehmen, führt darauf. Dadurch wird aber ihre Abstammung von Esau gar nicht ausgeschlossen. Sie konnten sich ja füglich im Verlaufe der Zeit von ihren Stammgenossen abgesondert und selbstständig constituirt haben.

Wir entsagen also unbedingt einem Auskunftsmittel, was schon dadurch sehr verdächtig wird, dafs man erst so spät darauf verfiel. An ein doppeltes Amalek dachte fast zuerst Clericus. In der älteren Zeit kannte man nur eins. Josephus betrachtet überall die Amalekiter als ein Edomitisches Geschlecht, vgl. *Arch.* 2, 1, 2. 3, 2, 1.

Wäre nun in Gen. C. 14. wirklich gesagt, die Könige haben die Amalekiter geschlagen, so läge der Widerspruch klar vor Augen, und die Annahme einer Prolepsis wäre schlechthin unzulässig. Allein sehen wir den Text etwas näher an, so schwindet sogleich jede Schwierigkeit, und der scheinbare Beweis gegen die Glaubwürdigkeit verwandelt sich sogleich in sein Gegentheil. Es heifst in v. 7.: „Und sie kehrten zurück und kamen nach En Mischpat, d. i. Kadesch, und schlugen das ganze Gefilde der Amalekiter und auch die Amoriter, die zu Chazezon Thamar wohnten." Auffallend ist, dafs hier nur von dem Gefilde der Amalekiter die Rede ist *), während aufserdem überall von den Leuten selbst — die Rephaim, die Susim, die Emim, die Choriter auf ihrem Gebirge Seir, die Amoriter. Zu-

*) Darauf machte schon Mark aufmerksam, *comm. in Pent. part. prace. p. 569.: tantum percussi agri Amalekitarum meminit, sic satis prolepticam appellationem adhiberi arguens.*

fällig ist dies doch gewifs nicht. Es wird vielmehr schon hier darauf hingedeutet, dafs die Amalekiter damals noch nicht auf dem Schauplatze der Geschichte vorhanden waren, das Gefilde der Amalekiter = das Gefilde, welches später die Amalekiter bewohnten, und somit die directe Nachricht in C. 36. über den Ursprung der Amalekiter vorbereitet. So giebt die genauere Betrachtung des Textes, in dem kein Wörtlein ohne Bedacht gesetzt ist, der Annahme eines Widerspruchs den Todesstofs, zugleich aber auch dem schon vorher aus andern Gründen zurückgewiesenen selbstgemachten Versuche der Lösung. — Wir haben nur noch einen Einwand zu beleuchten, den J. D. Michaelis l. c. p. 172. gegen unsere Auffassung erhebt. *Si per prolepsin*, sagt er, *ager Amaleciturum dicitur, omnino non apparet, qui homines, cujus gentis victi aut caesi sint. Id vero non solum sua sponte est bono historico indignum, sed et a reliquo totius narrationis scopo abludit, non situs modo locorum, sed et nomina gentium victarum indicantis.* Allein man wird aus dem Zwecke des Verf. nicht deduciren können, dafs er gehalten war, immer und ohne Ausnahme die besiegten Völker namentlich zu nennen, und dann giebt er auch nicht undeutlich zu verstehen, welcher Völkerschaft die Bewohner der nachmaligen Feldmark der Amalekiter angehörten. Dafs sie Cananiter waren, darauf führt die Lage ihrer Wohnsitze mitten zwischen den Cananitischen Choritern und Amoritern.

2. Auf den Amalekitischen König Agag in 1 Sam. 15, 8. beziehe sich Num. 24, 7., wo es in der Weissagung Bileams heifst: „und erhabener ist als Agag sein (Israels) König und es erhebt sich sein Reich." Die Annahme, dafs Agag ein gemeinschaftlicher Name der Amalekitischen Könige gewesen, sey aus blofser Verzweiflung hervorgegangen. Num. 24. sey also erst nach Samuels Tode abgefafst. So Bleek, in Rosenm. Repert. 1. S. 35 ff., Hartmann S. 716 ff., v. Bohlen, Einl. S. 135. Allein die Annahme, dafs der Pent. in Bezug auf diesen einen Punct auf 1 Sam. 15. ruhe, ist schon deshalb un-

statthaft, weil, wie wir nachher nachweisen werden, 1 Sam. 15. sich als durchaus abhängig vom Pent. zeigt. Selbst von dem Standpuncte der Gegner aus darf das Agag nicht als *nom. propr.* genommen werden. Denn wie sollte sich der Verf., der doch sonst seine Rolle wohl zu spielen weifs, hier auf so plumpe Weise verrathen? Was aber die Hauptsache ist, die Annahme, dafs der Name Agag einem einzelnen Amalekitischen Könige angehöre, widerspricht dem Grundcharacter der Weissagungen Bileams. Ihre Haltung ist durchaus ideell. Nirgends wird sonst eine einzelne Person genannt. Eine solche vereinzelte individuelle Beziehung wäre im Zusammenhange ganz unpassend. Wollte der Verf. dergleichen überhaupt einmischen, so lag es doch viel näher, Saul oder David namentlich zu nennen? Wie sollte er den Namen des Besiegten setzen und nicht den des Siegers? — Die letzte Weissagung Bileams bildet die Spitze. Sie ist weit bestimmter und individueller als die früheren. Dort aber wird in v. 20. nur der Untergang verkündet, der Amalek durch Israel treffen soll. — Dazu kommt noch, dafs die Annahme, dafs Agag das *nom. dign.* der Amalekitischen Könige war, eine Reihe von Analogien für sich hat. Solche *nomina dignitatis* gab es bei den meisten benachbarten Völkern. Die Ägyptischen Könige hatten den gemeinsamen Namen Pharao, die Philistäischen den Namen Abimelech *), auf die Erblichkeit

*) Vgl. Gesen. *thes. p. 9.: nomen complurium regum in terra Philistaeorum, ut regis Geraritici tempore Abrahami* Gen. 20, 2 ff., *et Isaaci* Gen. 26, 1 ff., *item regis urbis Gath tempore Davidis* Ps. 34., *coll.* 1 Sam. 21, 12., *ubi idem Achis appellatur. Commune fere illud regum horum nomen titulusve fuisse videtur, ut Pharaonis regum priscorum Aegypti, Caesar et Augustus imperatorum Romanorum.* v. Bohlen behauptet S. 220., die spätere Überschrift habe in Ps. 34. den geläufigen Abimelech eingeführt. Auf ähnliche Weise sucht Studer z. B. d. Richter S. 98. dem Jabin seinen Character als stehender Name der Könige von Hazor zu nehmen, indem er behauptet, der Jabin zu Josuas Zeit sey aus dem in der Richterperiode entstanden, der Name sey aus der späteren Zeit in jene frühere zurückgetragen. Allein diese Hypothesen, die, wenn der Fall ein vereinzelter

des Königthums hinweisend, im Gegensatze gegen ein Wahlreich, wie z. B. das Edomitische war, die Könige der Jebusiter hiefsen Melchisedek oder Adonizedek, vgl. Gen. 14, 18. mit Jos. 10, 1. 3., die Könige von Hazor hatten den stehenden Namen Jabin, der Verständige, vgl. Jos. 11, 1., mit Richt. 4, 2. Diesen Namen reiht sich das Agag um so mehr an, da es, wie sie, seiner Bedeutung nach als *nom. dignitatis* höchst passend ist. Die Wurzel אגג hat im Arabischen, an das wir hier zunächst gewiesen sind, die Bed. *arsit, flagravit, cucurrit, celeravit gradum*. Davon die Adject. ج أجو و ج أجا, *valde ardens, rutilans, splendens*, vgl. Freytag s. v. Der Feurige, gewifs der passendste Name für den Amalekitischen König. Auf Agag, als den allgemeinen Namen des Amalekitischen Königsgeschlechtes, führt auch die Bezeichnung Hamans als des Agagiten, האגגי, in Esth. 3, 1. 10., da es doch wahrscheinlicher ist, dafs sein Geschlecht dadurch im Allgemeinen auf das der Amalekitischen Könige zurückgeführt werden soll, als auf jenes einzelne Individuum zu Sauls Zeit. — Aus diesen Bemerkungen möge man urtheilen, ob die Annahme, Agag sey das *nom. dign.* aller Amalekitischen Könige, ein blofser Nothbehelf ist, was selbst die besonneneren unter den Gegnern nicht zu behaupten wagen, wie denn Winer das Agag geradezu für das *nom. propr. regum Amalekitarum* erklärt, und Gesen. in dem *thes.*, nachdem er bemerkt, Num. 24. beziehe sich vielleicht auf 1 Sam. 15., hinzufügt: *nisi Agagi nomen Amalekitarum regibus fere commune fuisse dicas, ut Abimelechi nomen Philistaeorum regibus.* Es wäre doch sonderbar, wenn gerade

wäre, einige Wahrscheinlichkeit haben würden, werden durch die Menge der Analogien zu nichte gemacht, zumal da alle diese Namen ihrer Bedeutung nach *nomina dignitatis* sind. Anders wäre es bei Namen, welche sich offenbar auf persönliche und zufällige Eigenschaften beziehen, wie z. B. Balak und Eglon. — Man vgl. noch über die stehenden Königsnamen bei den Arabern, R. v. L. zur Gesch. der Araber vor Mohammed, Berl. 1836 S. 217 ff., über Syenneais bei den Ciliciern, Bähr zu Herod. 1, 74.

im Pent. in einer Weissagung ein Eigenname vorkäme, da hier in der Geschichte fast durchgängig die *nomina dignitatis* gesetzt werden, die Ägyptischen Könige namentlich immer den Namen Pharao führen, die Philistäischen den Namen Abimelech. — Übrigens ist in 1 Sam. 15. wohl absichtlich nicht der Eigenname des Amalekitischen Königs gesetzt, sondern sein Titel. Der Bericht über die Erfüllung soll sich so wenig als möglich von der Weissagung entfernen. Diese Annahme steht mit dem Gesammtverhältnifs von 1 Sam. 15. zum Pent. in Einklang.

3. Der Beschluſs der Vertilgung gegen die Amalekiter in Exod. 17, 14., der in Deut. 25, 17—19. wiederholt wird, könne zur Zeit Samuels noch nicht vorhanden gewesen seyn. Denn Samuel gedenke in 1 Sam. 15, 2. 3. eines solchen göttlichen Befehls mit keiner Sylbe, auch später nicht, als sein Unwille gegen Saul in den lebhaftesten Flammen ausbrach, v. 16 ff. So Hartmann l. c. Allein wie kam Samuel, wenn nicht jener Befehl im Gesetze vorhanden war, darauf, die Vertilgung der Amalekiter zu gebieten? In der ganzen späteren Geschichte der Israeliten kommt nichts dem Ähnliches vor. In seiner Zeit findet sich keine genügende Veranlassung. Damals waren bei anderen Völkern weit gröbere Verschuldungen. In der Mosaischen Zeit dagegen finden wir hinreichende Ursache zu einem solchen Befehl. Die Amalekiter waren die ersten, welche sich gegen Israel feindlich bewiesen, ein Umstand, auf welchen schon Num. 24, 20. grofses Gewicht gelegt wird. Es geschah dies unter sehr erschwerenden Umständen. Eben vorher hatte der Herr Israel als sein Volk, sich als Israels Gott erwiesen, vgl. Ex. 15, 14. 15.: „Es hören's die Völker, erzittern. Sehander ergreift die Bewohner Philistäas. Es erschrecken die Fürsten von Edom, die Widder Moabs ergreift Zittern. Es fällt auf sie Schrecken und Furcht; durch deines Armes Grofsthat verstummen sie wie Stein." Amalek, verstockter als Pharao, will gerade deshalb seinen Hafs an Israel auslassen, seine Kräfte an ihm versuchen, weil es das Volk Gottes ist. Gott selbst greift es in seinem

Volke an. Amalek hat die Hand an den Thron Gottes gelegt; darum ist Krieg dem Herrn gegen Amalek auf alle Geschlechter, Ex. 17, 16. Dazu kam noch die grausame Bosheit und Tücke, mit welcher die Amalekiter gegen Israel verfuhren. Auf diese wird in Deut. 25, 18. besonderes Gewicht gelegt: „der dir begegnete auf dem Wege und tödtete alle Schwachen hinter dir und du warst matt und müde, und nicht fürchtete er Gott." Also auch wenn in 1 Sam. C. 15. gar keine ausdrückliche Beziehung auf den Vertilgungsbefehl und überhaupt auf den Pent. statt fände, so würde es doch feststehen, dafs Samuel bei seinen Handlungen durch den Pentateuch, oder wenigstens durch seinen Inhalt geleitet wurde.

Es ist aber kaum begreiflich, wie man die so deutlich zu Tage liegenden Beziehungen von 1 Sam. 15. auf den Pent. und speciell auf den Beschluſs über die Amalekiter übersehen konnte.

Diese Beziehungen beginnen schon zu Ende von C. 14. Es heifst dort in v. 47. und 48.: „Und Saul nahm das Reich über Israel und stritt ringsum gegen alle seine Feinde, gegen Moab und die Söhne Ammons und Edom und die Könige von Zobah und die Philister und Alles, wohin er sich wandte, machte er zu Schanden, und er erwarb Kraft," וַיַּעַשׂ חָיִל u. s. w. Dann folgt, nach einigen Notizen über Sauls Familie, in C. 15, 1 ff. der Auftrag, die Amalekiter zu vertilgen. Damit vgl. man nun Deut. 25, 19.: „Und es geschieht, wenn der Herr dir Ruhe giebt von allen deinen Feinden ringsum, in dem Lande, welches der Herr dein Gott dir giebt zum Erbe, dafs du es besitzest, so sollst du vertilgen das Gedächtnifs Amaleks unter dem Himmel weg, nicht sollst du es vergessen." Offenbar will der Verf. durch diese Beziehung darauf hindeuten, dafs das wenn des Gesetzgebers jetzt zum da geworden, und also motiviren, dafs Samuel jetzt gerade die Aufforderung an Saul ergehen liefs. Das: gegen Moab u. s. w. in Sam. ist bloſse Individualisirung. Dafs die Übereinstimmung eine blos zufällige sey, daran kann um so weniger gedacht werden, da

die Worte aus Deut. 25, 19. auch in 2 Sam. 7, 1. fast buchstäblich entlehnt werden: „und es geschah, als der König safs in seinem Hause, und der Herr (wie er es im Gesetze verheifsen) ihm Ruhe gegeben von allen seinen Feinden ringsum." Dadurch wird auch der Gedanke, dafs vielleicht das umgekehrte Verhältnifs statt finde, die Worte in Deut. aus Sam. entlehnt seyen, ausgeschlossen. — Das וַיַּעַשׂ חָיִל bezeichnet die Verheifsung in Num. 24, 18. וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל als erfüllt, worauf in v. 20. die Drohung des Verderbens an Amalek folgt, vgl. Ps. 60, 14. 108, 14., wo eine ähnliche Beziehung auf Num. 24, 18. vorkommt.

In 1 Sam. 15, 2.: „ich suche heim, was Amalek Israel that — — auf dem Wege, da es aufzog aus Ägypten," ist die Beziehung auf Deut. 25, 17.: „Gedenke dessen, was Amalek dir that auf dem Wege, da ihr auszogt aus Ägypten" unverkennbar. Die Übereinstimmung ist eine wörtliche, nur dafs statt der Anrede die dritte Person, und statt des עָלָה das יָצָא.

Nach v. 6. sprach Saul zu dem Keniter: „du hast Liebe erzeigt allen Kindern Israel, da sie heraufzogen aus Ägypten." Der Keniter Jethro oder Hobab, Mose's Schwiegervater, vgl. Richt. 1, 16., war den Israeliten Auge in der Wüste gewesen, vgl. Num. 10, 31., und zum Danke dafür war ihm alles Gute versprochen worden. „Wenn du mit uns ziehst — spricht Moses in v. 32. — so wollen wir das Gute, das der Herr uns erzeigt, dir erzeigen." Wird hier das gnädige Verfahren Sauls durch den Inhalt des Pent. bestimmt, was liegt näher als anzunehmen, dafs auch das ungnädige eine gleiche Grundlage hatte.

In v. 7.: „Und Saul schlug Amalek von Chavilah bis nach Schur, welches vor Ägypten liegt, אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מִצְרָיִם, ist die Gränzbestimmung nicht blos wörtlich, sondern buchstäblich aus Gen. 25, 18.: „Und sie wohnten von Chavilah bis Schur, welches vor Ägypten liegt." (Von den Söhnen Ismaels.) Die Beziehung auf die Genesis ist um so unläugbarer, da es, welche

unter den verschiedenen Bestimmungen des Chavilah man auch wählen mag, vgl. Gesen. *thes. s. v.*, jedenfalls sehr unwahrscheinlich ist, dafs Saul bis zu dieser Gegend vordrang. Das von Chavilah bis Schur kann daher keine ordinäre geographische Bezeichnung seyn, und der Verf. mufste eine aufser der Sache selbst liegende Veranlassung haben, gerade sie statt der sachlich angemesseneren zu wählen. — Obgleich die Beziehung selbst auf die Genesis deutlich ist, so bleibt doch der tiefere Grund derselben verborgen. Vielleicht will der Verf. andeuten, dafs die Amalekiter sich in dem Erbe niedergelassen, welches nach den heiligen Büchern den Söhnen Ismaels angehörte. Das: er schlug Amalek von Chavilah bis Schur, ist jedenfalls s. v. a. was zwischen Ch. und Sch. von Amalekitern war.

In v. 21. spricht Saul zu Samuel: „und es nahm das Volk von der Beute Schaafe und Rinder als Erstlinge, רֵאשִׁית, des Bannes, zu opfern Jehovah deinem Gott zu Gilgal." Merkwürdig ist, dafs im Deuter. unmittelbar auf das Gebot der Verbannung der Amalekiter in C. 26, 1 ff. eine Verordnung wegen Darbringung der Erstlinge, רֵאשִׁית, folgt. Woher Samuel die Beschuldigung; eben daher, scheint es, nimmt Saul die Entschuldigung.

In v. 29. spricht Samuel: „der Ewige Israels lüget nicht und ihn reuet nicht, denn er ist kein Mensch, dafs ihn gereue." Damit vgl. man Num. 23, 19.: „Gott ist kein Mensch, dafs er lüge, und kein Menschensohn, dafs ihn gereue." Ist hier die Beziehung unläugbar, s. v. a. gedenkst du nicht der Worte, die der Prophet des Herrn zu Balak sprach, da er meinte, den Rathschlufs des Herrn ändern zu können, so wird auch bei dem: mich reuet, נִחַמְתִּי, in v. 11. die Berührung mit Gen. 6, 6. 7. keine zufällige seyn. Die Verhältnisse sind dem Wesen nach gleich; hier im Kleinen, was dort im Grofsen. Dort: es reuet mich, dafs ich sie gemacht, hier, es reuet mich, dafs ich Saul zum Könige erhoben. Und sind die Beziehungen auf den Pent. bei aller Bedeutsamkeit doch manchmal nur höchst leise und

andeutend, so wird man es nicht weit hergeholt finden, wenn wir auch das: er hat meine Worte nicht aufgerichtet, דִּבְרֵי לֹא הֵקִים, in dems. Vs. in Verbindung setzen mit Deut. 27, 26.: „verflucht ist, der nicht aufrichtet, יָקִים, die Worte dieses Gesetzes, daſs er sie thue," vgl. die unzweifelhafte Beziehung auf diese St. in Neh. 5, 13.

Es steht also fest, daſs 1 Sam. 15. ohne ein ausdrückliches Citat doch in vielfacher Beziehung auf den Pent. überhaupt, und auch speciell auf die Verordnung wegen der Amalekiter steht. Man unterlasse es nicht, aus diesem Resultat allgemeine Schlüsse in Bezug auf die Art und Weise der Beziehungen auf den Pent. in den übrigen Büchern des A. T. zu machen. Namentlich bei den von Propheten verfaſsten Schriften, die auch in der Geschichtschreibung nie ihren Character verläugnen, ist die Anforderung directer und ausdrücklicher Citationen eine durchaus unbegründete. Das Gesetz ist ihnen durchaus innerlich geworden, und so muſste die vorliegende Art der Beziehungen auf den Pent. entstehen, in der Abhängigkeit und Selbstständigkeit sich durchdringen.

Jenseits des Jordan.

Hartmann bemerkt S. 706.: „Der Verf. spricht von einem jenseits des Jordan, obgleich er, wenn die Aufzeichnung vor der geschehenen Einwanderung in Palästina geschehen wäre, den Ausdruck diesseits hätte gebrauchen müssen, z. B. Num. 35, 14. werden die drei Freistädte jenseits des Jordan den drei Freistädten im Lande Canaan entgegengesetzt. In Palästina, als das Land seines Aufenthaltes, rückt sich auch der Erzähler Deut. 1, 1. in den Worten: dies sind die Reden, die Moses gehalten hat jenseits des Jordan, und ebendaselbst 3, 8. In demselben Cap. v. 18 ff., wo von der Besitznahme des verheiſsenen Landes die Rede ist, nimmt der Ausdruck בְּעֵבֶר den gebührenden Platz

ein, welche St. zugleich lehrt, dafs wir unseren ersten Beweis richtig begründet haben."

Die Auffindung dieser Schwierigkeit gehört nicht erst der neueren Zeit an. Schon Abenesra macht auf sie aufmerksam; Nicolaus de Lyra führt sie unter den Gründen auf, weshalb einige dem Moses den Pent. absprechen, Spinoza und Peyrerius legen auf sie Gewicht; kurz sie bildet einen stehenden Artikel in den älteren Verhandlungen für und gegen die Ächtheit.

Die Vertheidiger der Ächtheit suchen dem Grunde durch die Behauptung zu begegnen, das בְּעֵבֶר und das מֵעֵבֶר bedeute nicht weniger diesseits als jenseits, und um das Auffallende der Verbindung zweier geradezu entgegengesetzter Bedeutungen zu vermeiden, suchen sie beide auf eine allgemeine Grundbedeutung zurückzuführen. Das בעבר heifse ursprünglich entweder zur Seite oder übergangs, und nur durch den Zusammenhang erhalte es die specielle Bedeutung diesseits oder jenseits. So z. B. unter den Älteren Gousset, *lex. p.* 1099.: עבר *significat id, quo spatium aliquod terminatur, quodque adeo transgredi oportet, ut ex illo spatio in vicinum transeatur — — Quia autem simpliciter notat terminum spatii ac oram rei, ideo cum aliquid aliud corpus apponitur, non designat cui orae et quo modo apponatur, sed id circumstantiae docent;* Carpzov, Rich. Simon, überhaupt Alle, die sich darauf einlassen, unter den Neueren Movers, über die Chronik S. 240., König, über Josua S. 106., Drechsler, gegen v. Bohlen und Vatke S. 149 ff., der die Ansicht auf eigenthümliche Weise modificirt, ohne jedoch im Wesentlichen über sie hinauszukommen, u. A.

Wären wir nun genöthigt, zwischen beiden Annahmen zu wählen, wäre gar keine dritte denkbar, so müfsten wir uns unbedenklich für die letztere entscheiden. Denn die Schwierigkeiten der ersteren sind so grofs, es liegt so klar zu Tage, dafs das בעבר und das מעבר nicht immer von dem transjordanensischen Lande steht, sondern manchmal auch von dem cis-

jordanensischen, dafs selbst Gegner der Ächtheit sich genöthigt sehen, diesen Grund ganz fahren zu lassen. So bemerkt Vater zu Deut. 3, 1., gegen Geddes, welcher diese St. für beweisend gegen die Mosaische Abfassung erklärt, indem er behauptet, man könne keine Stelle nachweisen, wo das בעבר auf dieser Seite, diesseits heifse: von מעבר sey Num. 21, 13. 32, 19. 32.; 34, 15. 35, 14. die Bedeutung diesseits deutlich. Auch בעבר stehe ebenso Jos. 1, 15. Ebenso beweise dafür, unter der höchst wahrscheinlichen Voraussetzung, dafs Deut. 3 ff. von Moses östlich vom Jordan gesprochen seyn solle, auch Deut. 3, 8. Auf das בעבר sey also kein Gewicht zu legen. v. Bohlen S. LX., nachdem er sich entschlossen hat, die Redensart בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן יַמָּה durch die Erklärung zu martern: vom jenseitigen Ufer des Jordan bis zum Meere, mufs doch noch zugestehen, das מעבר könne diesseits und jenseits bedeuten, wo dann gar kein Grund bleibt, diese Bed. dem בעבר abzusprechen.

Der Annahme, dafs das עבר, בעבר, מעבר immer von der Gegend stehe, welche von dem Standpunct des Redenden oder Schreibenden aus jenseits liegt, legen schon mehrere Stellen in den Büchern Esra und Nehemia ein unübersteigliches Hindernifs in den Weg. Nehemias verlangt zu Susa von dem Persischen Könige nach C. 2, 7. Briefe an die Statthalter עֵבֶר הַנָּהָר, und in v. 9. erzählt er, dafs er nachher zu den Statthaltern עבר הנהר gekommen sey, und sie ihnen übergeben habe. *Cum literas petebat* — bemerkt Gousset — *versans in Babylonia, duces illi erant eo respectu ultra fluvium, nempe erant in Judaea aut regionibus adjacentibus, sed cum eas reddidit Nehemiàs, jam iidem duces respectu ejus tunc in Judaea vel prope Judaeam agentis erant citra ipsum flumen. Ita* — fährt er fort — *C.* 3, 7. *notat in ipsa Hieros. sede thronum* פחת עבר הנהר, *ducis citra fluvium, cum et thronus et dux in eodem loco non interposito sane fluvio existerent.* In dem Buche Esra steht עבר הנהר von der Gegend, die vom Standpuncte des Verf. aus diesseits des

Euphrats war, z. B. 4, 10. 11.; 5, 3. 6.; 6, 6. 8.; 8, 36. Ebenso wenig kann man von dieser Annahme aus mit der St. 1 Chron. 26, 30. fertig werden, wo von Israel: מעבר לירדן gegen Westen, die Rede ist, offenbar also die Gegend, welche vom Standpuncte des Verf. aus diesseits des Jordan liegt, als מעבר לירדן bezeichnet wird. Auf die Stellen des Buches Josua, wo das בעבר offenbar von der Gegend steht, welche dem Verf. diesseits des Jordans war, werden wir nachher noch bei der positiven Begründung unserer Ansicht kommen.

Aber auch die Annahme, dafs das בעבר und מעבר bald diesseits, bald jenseits bedeute, hat mit grofsen Schwierigkeiten zu kämpfen. Seine Setzung wäre dann ja gänzlich überflüssig; man sähe gar nicht ein, warum es nicht lieber ganz weggelassen wurde, da die bestimmende Kraft allein in den Zusätzen liegen soll. Und was will man denn mit den zahlreichen Stellen anfangen, wo diese Zusätze ganz fehlen und doch offenbar eine Bestimmung gegeben werden soll? Auch vermag man es von diesem Standpuncte aus nicht zu erklären, warum der Gebrauch des בעבר und מעבר הירדן von dem cisjordanensischen Lande fast nur im Pent. und dem Buche Josua vorkommt.

Stellen wir jetzt diesen beiden unhaltbaren Ansichten die richtige entgegen. Das עבר, בעבר und מעבר heifst überall und ohne Ausnahme jenseits, aber das diesseits und jenseits können von einem doppelten Standpuncte aus gebraucht werden, entweder von dem individuellen des Redenden oder Schreibenden, oder von einem allgemeineren, als stehende geographische Bezeichnungen. Der letztere Sprachgebrauch findet überall da statt, wo das בעבר oder מעבר הירדן die Bedeutung diesseits des Jordans zu haben scheint, oder auch die Annahme hervorgerufen hat, dafs der Verf. des Pent. aus seiner Rolle gefallen.

Dafs für den letzteren Gebrauch des diesseits und jenseits sich eine grofse Menge anderweitiger Beispiele anführen lassen, wird man schon von vorn herein erwarten. Man denke nur an die Landschaft Traz os Montes in Portugal, an Abruzzo ul-

teriore und citeriore im Königreich Neapel, an die transpadanische, cispadanische und cisalpinische Republik in der Napoleonischen Zeit, an die *Gallia citerior* und *ulterior* der Römer, Benennungen, die keinen Wechsel in dem Munde derjenigen erlitten, die sich in *Gallia ulterior* befanden, an Transmarisca in Mösien, an Cisplatina in Südamerika. Niederungarn zerfällt in den Kreis diesseits der Donau und den Kreis jenseits der Donau, Oberungarn in den Kreis diesseits der Theifs und jenseits der Theifs. Und so noch vieles. Die zunächst liegende Analogie aber gewährt uns die Schrift selbst in jenen schon angeführten Stellen, in welchen von Schriftstellern, welche westlich vom Euphrat schrieben, das Land zwischen ihnen und diesem Strome als בעבר הנהר bezeichnet wird, Stellen, denen noch 1 Reg. 5, 4. hinzuzufügen ist, wo es von Salomo heifst: denn er herrschte in dem ganzen עבר הנהר von Thipsach bis nach Gaza, über alle Könige עבר הנהר. Wer sähe nicht, dafs in diesen Stellen die Lage der Örter nach ihrem Verhältnifs zu dem Mittelpunct des Chaldäisch-Persischen Reiches bestimmt wird, ohne Rücksicht auf den persönlichen Standpunct des Schreibenden.

In Bezug auf Palästina mufste sich ein stehender und von den persönlichen Verhältnissen des Redenden und Schreibenden unabhängiger Gebrauch des בעבר הירדן von dem transjordanensischen Lande um so leichter ausbilden, je bestimmter das cisjordanensische als das eigentliche Hauptland sich kund gab, das transjordanensische als bloſser Anhang erschien. Im Pent. führt das cisjord. Land mehrfach für sich den Namen Canaan, und überall erscheint das transjord. als zu ihm in ähnlichem Verhältnisse stehend, wie die Vorstadt zur eigentlichen Stadt. Aus diesem natürlichen Verhältnisse beider Theile zu einander gingen auch die späteren stehenden geographischen Bezeichnungen Perăa, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, hervor. Besinnen doch auch wir uns nicht, wenn wir vom Lande jenseits des Jordan hören, ob es für uns diese Lage hat, sondern wir versetzen uns sofort in den Mittelpunct des Landes.

Die bisherigen Bemerkungen zeigen, dafs unserer Ansicht von vorn herein nichts entgegensteht. Wir wollen jetzt, die Hauptstellen einzeln durchgehend, zeigen, dafs sie an manchen nothwendig erfordert wird, und überall paßt.

In Gen. 50, 10. 11. heifst es: „Und sie kamen bis an die Tenne Atad, welche בעבר הירדן liegt, und sie hielten dort eine sehr grofse und schwere Klage, und er stellte um seinen Vater eine Trauer an von 7 Tagen. Und es sahen die Bewohner des Landes, die Cananiter, die Trauer auf der Tenne Atad, und sie sprachen, das ist eine grofse Trauer den Ägyptern; darum nannte man den Ort Abel Mizrajim, welches בעבר הירדן." Movers betrachtet diese Stelle als den stärksten Beweis für seine Behauptung, dafs das בעבר auch diesseits bedeute. Er meint, sonst müsse man den Leichenzug Josephs von Ägypten aus nach Hebron die wunderliche Reise über den Jordan machen lassen. Allein wunderlich ist diese Reise gewifs nicht, man möchte denn eine jede also nennen wollen, bei der nothgedrungen ein Umweg gemacht wird. Die Ägypter nahmen aus demselben Grunde ihren Weg nicht durch das Land der Philister, weshalb sie auch nicht in Canaan hineinziehen. Wegen der kriegerischen Begleitung wird der Weg durch die Wüste eingeschlagen; an der Gränze von Canaan bleibt diese zurück; der friedliche Zug Josephs und seiner Brüder und Begleiter setzt ungestört seinen Weg bis Hebron fort. An die Bedeutung diesseits aber kann gar nicht gedacht werden. Den deutlichen Gegensatz zu dem בעבר הירדן bildet das אֶרֶץ כְּנַעַן in v. 13. Die Ägypter geleiteten die Leiche bis in die Gegend jenseits des Jordan; die Söhne brachten sie nach Canaan im engeren Sinne; gerade derselbe Gegensatz, z. B. Num. 32, 32. 35, 14. Was wäre auch mit dem בעבר הירדן gesagt, wenn es gleich gut diesseits und jenseits bedeuten kann? Wozu das diesseits des Jordan? Wenn sie den Weg durch das Land der Philister nahmen, so kamen sie ja gar nicht in seine Nähe. Das diesseits wäre ganz überflüssig, denn daran dachte

jeder zunächst. — Ebenso wenig aber kann das בעבר הירדן hier als jenseits von dem persönlichen Standpuncte des Verf. aus genommen werden, es mufs vielmehr jenseits im objectiven Sinne bedeuten. Der Verf. hat seinen Standpunct ja gar nicht bezeichnet; ohnedem aber kann er nicht von ihm aus von diesseits oder jenseits reden. Dazu kommt der Gegensatz gegen Canaan. *)

---

*) Wir wollen bei dieser Gelegenheit den Verf. des Pent. zugleich von einer Schmach befreien, welche man auf Grund dieser St. über ihn zu bringen gesucht hat. „Der Ort — bemerkt v. Bohlen — hiefs nach d. St. auch אבל מצרים, Tenne, Aue, Grasplatz der Ägypter, vielleicht von einem früheren Lagerplatz derselben, da sie häufig in Palästina fochten. Mit אבל finden sich mehrere Örter, אבל השטים, Num. 33, 48., und אבל כרמים, Richt. 11, 33. — Der Erzähler will den Namen erklären, deutet ihn nach unpunctirter Schrift durch אבל, Trauer, und verlegt dieser Ansicht zu Gefallen die Scene in das Ostjordanland, wohin der nach Hebron bestimmte Zug nicht gelangen konnte." Wir behaupten dagegen: אָבֵל מִצְרַיִם kann gar nicht Grasplatz der Ägypter bedeuten, so verbreitet diese Erklärung auch ist. Für die Bed. des אבל, *locus graminosus, pascuum, pratum*, führt Gesen., *thes. p.* 14., aufser den *nomm. propr.*, allein 1 Sam. 6, 18. an, erklärt aber selbst die St. für sehr zweifelhaft nach Lesart und Deutung. Das Richtige haben schon J. H. Michaelis und and. ältere Ausll.: *usque ad lapidem illum magnum v.* 14., *qui a luctu acerbissimo, qui v.* 19. *describitur, Abel dictus fuit.* Das אָבֵן wird in אָבֵל verwandelt, geradeso wie das אַלְמְנוֹתָיו seine Wittwen, für אַרְמְנוֹתָיו, seine Paläste, in Jes. 13, 22., andere Beisp. in Th. 2. S. 25. Das אבל hat also auch hier keine andere Bedeutung, als die gewöhnliche traurig, wie denn die Bed. der Trauer im Hebräischen bei der Wurzel und bei den Derivatis herrscht. Die Stelle weist hin auf die Genesis der *nomm. propria* mit אבל, und steht in dieser Hinsicht der unsrigen zur Seite. Die *nomm. propr.* haben sämmtlich die Bed. traurig, und die Beisätze dienen dazu sie von einander zu unterscheiden: Abel, Beth Maachah, Abel in der Nähe von Beth M. Nach Analogie der übrigen wird man auch unser Abel Mizraim nicht, wie man sonst wohl könnte, erklären durch: wehklagend Ägypten, sondern: Abel, der Ägypter. — Steht es nun fest, dafs der Name nur also gedeutet werden kann, so kann er so wenig gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes zeugen, dafs er dieselbe vielmehr bestä-

In Num. 22, 1.: „Und die Kinder Israel brachen auf und lagerten sich in den Fluren Moabs מעבר לירדן bei Jericho," kann das מעבר nur jenseits bedeuten; denn nur so ist es bestimmter als das על, was nachher bei der Wiederholung der geographischen Formel steht, vgl. d. Abschn.: die Fluren Moab und das Land Moab in der Behandlung der Widersprüche. Wird das jenseits im objectiven Sinne genommen, so sieht man sich nicht ferner genöthigt dem Texte Gewalt anzuthun.

Besonders merkwürdig ist Num. 32, 19., wo die transjordanensischen Stämme zu Moses: „denn nicht wollen wir mit ihnen erben jenseits des Jordan," מעבר לירדן, und weiterhin: „denn gekommen ist unser Erbtheil an uns jenseits des Jordan gegen Osten," מעבר לירדן מזרחה. Es ist undenkbar, daſs das מעבר hier in einem Athem in entgegengesetzter Bedeutung gebraucht werde, zuerst diesseits, dann jenseits. Es heiſst vielmehr beide Male jenseits, zuerst in subjectivem, dann in objectivem Sinne. Das: gegen Osten, soll nicht nach der von Movers gegebenen Deutung dieses und ähnlicher Zusätze, bestimmen, daſs das מעבר hier diesseits bedeute, sondern daſs es als stehende geographische Bezeichnung unabhängig von dem Standpuncte des Redenden stehe. An dieser St. scheitern beide gangbare Ansichten. Hier ist es unmöglich, den Gebrauch des מעבר vom transjordanensischen Lande aus einem Vergessen des Standpunctes abzuleiten, den der Verf. genommen. Sollte er seines Standpunctes in demselben Augenblicke gedenken und ihn vergessen?

In v. 32. d. Cap. heiſst es: „Wir wollen gerüstet ziehen, נֶעֱבֹר

---

tigt. Der Name allein verbürgt uns, daſs ein Ort in dem transjordanensischen Lande, das die Ägypter gewiſs nicht eben häufig betraten, einst eine Stätte der Trauer für die Ägypter wurde, und die Erzählung fügt nur das wann und wie hinzu. — Versetzte der Verf. dem Ortsnamen zu Gefallen die Scene in das Ostjordanland, so würde sein schlechtes Gewissen ihn gewiſs antreiben, den befremdlich erscheinenden Umweg zu motiviren.

נַעֲבֹר, vor dem Herrn in das Land Canaan, und uns verbleibe der Besitz unseres Erbes jenseits des Jordan," מעבר לירדן. Hier tritt deutlich hervor, dafs das Land jenseits des Jordan nur als *accessorium* von Canaan betrachtet wurde. Wir sehen, wie das מעבר הירדן als stehende geogr. Benennung entstand. In dem נעבר liegt das בעבר in der appellativischen Bed. jenseits.

C. 34, 15.: „Die beiden Stämme und halb Manasse empfingen ihr Erbe jenseits des Jordan, מעבר לירדן, von Jericho, ostwärts, gegen Sonnenaufgang." Vergessen kann auch hier der Verf. sich nicht haben. Dies zeigen die Zusätze. Diese dienen auch hier dazu, die mindere Bestimmtheit zu heben, welche das πέραν τοῦ Ἰορδάνου im Verhältnifs zu Peräa hat.

C. 35, 14.: „Die drei Städte sollt ihr geben jenseits des Jordan, מעבר לירדן, und die drei Städte sollt ihr geben im Lande Canaan."

In Deut. 1, 1.: „Dies sind die Worte, welche Moses redete zu ganz Israel jenseits des Jordan," בעבר הירדן, ist die Bedeutung diesseits gar nicht passend. Gousset: *Non est quod Moses dicat, se esse citra fluvium. Nam loquens ad quamcunque ripam sit, semper est in citeriori respectu sui.* An ein Vergessen kann gerade hier am wenigsten gedacht werden. Der Verf., der doch sicher für Moses gehalten seyn will, wird doch hier im Eingange seine Gedanken zusammenhalten, sich nicht gleich an der Schwelle auf so kindisch unbedachtsame Weise verrathen. Die St. sollte hinreichen, auch die Gegner zur Anerkennung eines jenseits im objectiven Sinne im Pent. zu vermögen, und somit zu bewirken, dafs dem בעבר in den Untersuchungen über die Ächtheit fortan gar keine Bedeutung mehr beigelegt wird.

Deut. 3, 8.: „Und wir nahmen zu dieser Zeit das Land von den beiden Königen der Amoriter jenseits des Jordan, אשר בעבר הירדן, vom Bache Arnon bis zum Berge Hermon. V. 20.: Bis der Herr euren Brüdern Ruhe gewährt, wie euch,

und auch sie das Land besitzen, das der Herr euer Gott ihnen giebt jenseits des Jordan, בעבר הירדן. V. 25.: Gehen will ich und sehen dies gute Land, welches jenseits des Jordan." Wie gewaltsam ist hier die Annahme, dafs der Verf. sich in v. 8. vergessen, in v. 20. 25. nicht, ebenso die Annahme, dafs das בעבר in v. 8. diesseits bedeute, in v. 20. 25. jenseits, wie leicht und natürlich dagegen die Annahme, dafs überall jenseits, und zwar v. 8. im objectiven, v. 20. 25. im subjectiven Sinne.

Deut. 4, 41.: „Da sonderte Moses aus drei Städte jenseits des Jordan, gegen Sonnenaufgang. V. 46.: jenseits des Jordan — — in dem Lande Sihons. V. 47.: die beiden Könige der Amoriter, welche jenseits des Jordan gegen Sonnenaufgang. V. 49.: die ganze Ebene jenseits des Jordan gegen Osten." Wozu hier die wiederholten Beisätze, wenn der Verf. sich vergafs?

Jos. 1, 14. 15.: „Eure Weiber, eure Kinder und euer Vieh sollen wohnen in dem Lande, das Moses euch gegeben jenseits des Jordan, und ihr sollt herüberziehen gerüstet vor euren Brüdern — — bis der Herr euren Brüdern Ruhe gewährt wie euch — — dann kehret ihr zurück zum Lande eurer Besitzung und besitzet es, welches euch gegeben Moses, der Knecht des Herrn, jenseits des Jordan gegen Sonnenaufgang." Soll hier auch der Verf. des Buches Josua sich vergessen haben, indem er ihn das Land als jenseits bezeichnen läfst, was, auf seinen persönlichen Standpunct gesehen, noch diesseits war, er, der ihn unmittelbar darauf von dem Übergange sprechen läfst, der auch durch das hinzugefügte: gegen Sonnenaufgang, zeigt, dafs er mit gutem Bedachte die geogr. Bezeichnung gewählt hat?

Jos. 5, 1.: „Und es geschah, da alle Könige der Amoriter hörten, welche jenseits des Jordan westwärts waren. 12, 1.: Und dies sind die Könige des Landes, welche die Kinder Israel schlugen und ihr Land einnahmen jenseits des Jordan ostwärts. V. 7.: Und dies sind die Könige des Landes, welche Josua schlug jenseits des Jordan westwärts. C. 20, 8.: Und jenseits des Jor-

dan, gegen Osten. 22, 7.: Und der Hälfte des Stammes Manasse gab Moses in Basan und der Hälfte gab Josua mit ihren Brüdern jenseits des Jordan westwärts." Wozu hier das wiederholte: gegen Osten, gegen Westen, wenn das jenseits schon für sich ohne alle Zweideutigkeit war, warum nicht blos gegen Osten, gegen Westen, wenn das בעבר an sich ohne bestimmte Bedeutung war?

Jos. 9, 1.: „Und es geschah, da alle Könige, welche בעבר des Jordan waren, — — es hörten," wird von den Vertheidigern der Doppelbedeutung des בעבר als Beleg für die Bed. diesseits angeführt*), während diejenigen, welche behaupten, dafs es immer jenseits im subjectiven Sinne bedeute, aus dieser St., wie aus 5, 1. 12, 7. und 22, 7. den Schlufs ziehen, dafs das Buch nach der Wegführung in das Exil abgefafst sey. Beides gleich willkührlich. Das jenseits ist daraus zu erklären, dafs die Israeliten in dem Lande diesseits des Jordan noch nicht festen Fufs gefafst hatten, und ihnen somit die Bezeichnung, die eigentlich nur so lange genau passend war, als sie den Jordan noch nicht überschritten hatten, noch geläufig blieb. Ihren festen Standpunct hatten sie noch immer jenseits des Jordan, so dafs, was äufserlich genommen, diesseits, innerlich genommen für sie noch jenseits war.

---

*) Diese berufen sich aufserdem noch auf 1 Sam. 31, 7., wo aber gar kein Grund ist, die auch von LXX. und Josephus beibehaltene gewöhnliche Bedeutung zu verlassen: „Und es sahen die Männer Israels, welche jenseits des Thales, und welche jenseits des Jordan, dafs die Männer Sauls geflohen und dafs Saul und seine Söhne gestorben, und sie verliefsen die Städte und flohen, und es kamen die Philister und wohnten darin." Man mufs nur mit einer aus der Sache selbst zu entnehmenden Beschränkung an diejenigen jenseits des Jordan denken, welche zunächst bei dem Orte der Schlacht wohnten, und deren Städte von den Philistern in wenigen Stunden erreicht werden konnten. Der Berg Gilboa zieht sich bis nahe bei Bethsean, v. Raumer S. 38., und Bethsean ist nur 2 Stunden vom Jordan entfernt, S. 117. Bethsean selbst, an dessen Mauern die Philister nach v. 10. die Leiche Sauls aufhingen, ist Beispiel einer Stadt jenseits des Thales.

Dafs fast alle Fälle, in denen das בעבר Schwierigkeit macht, im Pent. und Josua vorkommen, erscheint von unserer Ansicht aus als ganz natürlich. Denn mit der vollendeten Einnahme des Landes fiel der persönliche Standpunct mit dem allgemeinen zusammen.

Bis auf diesen Tag.

Die Stellen des Pent., in denen gesagt wird, etwas daure bis auf diesen Tag, sind von jeher in den Verhandlungen über die Ächtheit in Betracht gezogen worden. Unter den neueren Gegnern läfst Vater (S. 634.) sich ziemlich billig finden; die Stellen der Genesis giebt er auf, bemerkend, dies könne schon von Moses so gesagt seyn, weil die Begebenheiten selbst früher als dieser seyen; auch Deut. 10, 8., wo gesagt wird, Jehovah habe zu jener Zeit die Leviten ausgesondert, die Lade des Bundes des Herrn zu tragen, ihm zu dienen bis auf diesen Tag, will er nicht urgiren, da „nach etlichen und dreifsig Jahren wohl so gesagt werden konnte." Nur Deut. 3, 14. erklärt er für durchaus beweisend. Diese Begebenheit gehöre selbst nach dieser Stelle in die Zeit unmittelbar vor Mose's Tode, und dieser könne also nicht in seiner Abschiedsrede selbst also gesprochen haben. Die neuesten Gegner aber haben wieder ohne alle Sonderung den Vorwurf auf alle Stellen gegründet, wo das bis auf diesen Tag vorkommt. So bemerkt v. Bohlen, Einl. S. 68.: „Er bedient sich häufig der Phrase: bis auf den heutigen Tag, welche immer von einer fernen Zeit steht, und um derentwillen schon Hieronymus es freistellt, ob nicht Esra den Pent. überarbeitet habe," vgl. auch Hartm. S. 689.

Es ist gewifs nicht schwer, die Gegner wieder in die Gränzen einzuschliefsen, welche Vater, doch gewifs nur nothgedrungen, sich gesetzt hatte, und die ganze Verhandlung auf die eine St. Deut. 3, 14. zu beschränken. In der Genesis steht das: bis auf diesen Tag, durchgängig von Thatsachen, welche von

der Zeit Mose's durch einige Jahrhunderte getrennt waren, vgl. C. 19, 37.: „Er ist der Vater Moabs bis auf diesen Tag," v. 38.: „Er ist der Vater der Kinder Ammon bis auf diesen Tag," C. 22, 14.: „Deshalb wird noch heute gesagt: auf dem Berge des Herrn erscheinet er," C. 26, 33.: „Und er nannte ihn sieben, darum ist der Name der Stadt Beersabah bis auf diesen Tag," C. 32, 33.: „Darum essen die Kinder Israels nicht die Hüftspannader bis auf diesen Tag," C. 35, 20.: „Und Jakob errichtete eine Säule auf ihrem Grabe; dies ist die Säule des Grabes Rahel bis heute," C. 47, 26.: „Und Joseph machte dies zum Gesetze bis auf diesen Tag über das Land Ägypten." Dasselbe gilt auch von Deut. 2, 22.: „Der Herr vertrieb die Choriter vor ihnen (den Söhnen Esau), und sie wohnten an ihrer Statt bis auf den heutigen Tag." Kürzer ist der dazwischen liegende Zeitraum in Deut. 10, 8., aber doch immer lang genug, um die Bemerkung als passend erscheinen zu lassen.

Wir wenden uns daher sogleich zu der St. Deut. 3, 14., um so mehr, da das in Bezug auf sie zu Bemerkende zugleich geeignet seyn wird, was in Bezug auf die übrigen etwa noch von Bedenklichkeit übrig geblieben seyn sollte, zu beseitigen. Es heißt dort: „Und er (Jair) nannte sie (die Städte Basans) nach seinem Namen Havvoth Jair bis auf den heutigen Tag."

1. Es ist vor allem die Zeit zu bestimmen, in welche die Besitznahme Jairs und die Namengebung fällt. Nach Num. 32, 39—42. erfolgte, wie es scheint, die Besitznahme Machirs und Jairs erst nach der Besiegung Ogs und Sihons, nachdem das Land jenseits des Jordan von Moses den $2\frac{1}{2}$ Stämmen zugetheilt worden. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß jener Zeit nur die förmliche Belehnung angehört, die Besitznahme und somit die Namengebung schon der früheren. Es wird hier nur der Umstand nachgeholt, daß Machir und Jair speciell die Eroberung vollbrachten, welche in C. 21, 35. im Allgemeinen den Kindern Israels beigelegt worden. Dies erhellt schon, wenn wir Deut. 3, 4—6.: „Und der Herr unser Gott gab in unsere

Hand auch Og, den König von Basan, und sein ganzes Volk, und wir schlugen ihn, bis wir ihm keinen Rest übrig liefsen. Und wir nahmen alle seine Städte zu dieser Zeit, und es war keine Stadt, die wir nicht von ihm nahmen, 60 Städte mit hohen Mauern, Thoren und Riegeln. — — Und wir verbannten sie, wie wir gethan Sihon, dem Könige von Hesbon," vgl. mit v. 14.: „Jair, der Manassite, nahm den ganzen Strich Argob — — und er nannte sie nach seinem Namen" u. s. w. hinzunehmen. Hier ist gar kein Zweifel, dafs die Einnahme der Israeliten und die Jairs dieselbe. Wie sich nun hier v. 4 ff. zu v. 14., so verhält sich Num. 21, 35. zu 32, 39—42. Dasselbe liegt aber auch in der St. Num. 32, 39 ff. selbst. Es heifst in v. 39. 40.: „Und es gingen die Söhne Machirs, des Sohnes Manasse, nach Gilead, und nahmen es, und vertrieben die Amoriter, welche darinnen. Und Moses gab Gilead an Machir und er wohnte darin." Hiernach folgte bei Machir die Verleihung auf die Einnahme, nicht umgekehrt. Dasselbe mufs nach der Analogie auch von Jair und Nobah in v. 41. 42. gelten. Steht nun das bisher Bewiesene fest, so lag die Thatsache, deren Fortdauer bis auf die Gegenwart angemerkt wird, der Gegenwart doch nicht so ganz nahe. Dazwischen liegt der ganze Inhalt von Num. 22. bis zu Ende.

2. Die Behauptung, die Phrase: bis auf den heutigen Tag, stehe immer nur von einer (objectiv genommen) fernen Zeit, mufs schon vor aller speciellen Untersuchung als absurd erscheinen. Es versteht sich ja von selbst, dafs die hier in Betracht kommende Zeitlänge nicht eine absolute, sondern nur eine relative seyn kann. Es kommt alles auf die Beschaffenheit der einzelnen Gegenstände an, ob sie in kurzer oder langer Zeit einer Veränderung unterworfen sind. Die objectiv kurze Zeit kann relativ eine lange seyn, so dafs es von einem Gegenstande, der nach Monaten, ja nach Tagen noch besteht, näher liegen kann, dies anzumerken, als von einem andern, der nach Jahrhunderten. Beispiele des Gebrauches solcher Formeln in der nichtbi-

blischen Literatur, wo ein objectiv sehr kurzer Zeitraum zwischen dem Gegenstand und dem Schriftsteller liegt, hat schon Clericus, *de script. Pent. No.* 7. gegeben. So sagt Hieronymus: *Priscillianus, Abilae episcopus — — usque hodie a nonnullis Gnosticae, i. e. Basilidis et Marcionis, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, defendentibus ollis, non ita eum sensisse, ut arguitur,* obgleich Priscillianus erst sieben Jahre todt war. Aus dem N. T. gehören hierher Matth. 27, 8. 28, 15. Alttestamentliche Beispiele hat mit besonderer Sorgfalt König gegeben, über Josua S. 95 ff. So heifst es Jos. 22, 23. in der Rede Josuas an die transjord. Stämme: „ihr habt eure Brüder nicht verlassen diese lange Zeit hindurch bis auf diesen Tag," obgleich diese Stämme nur eine kurze Reihe von Jahren hindurch diesseits des Jordan an den Kriegen des Herrn Theil genommen. So sagt Josua in C. 23, 9.: „es vertrieb Jehovah vor euch grofse und mächtige Völker, und es hat kein Mensch vor euch bestanden bis auf diesen Tag." — Zeigen schon diese und so viele andere Beispiele, dafs die Redensart in den Schriften des A. T. ebenso wenig immer von einer fernen Zeit steht, wie anderwärts, so führen andere Erscheinungen darauf hin, dafs sie bei den Hebräern sogar eine bedeutende Abschwächung erlitten hatte, und dafs man in ihrem Gebrauche ziemlich sorglos war. Wie anders als so erklärt es sich, dafs die Redensart so oft in Schriften vorkommt, die ganz *sine die et consule* sind? In diesen kann sie doch nur das sagen wollen, dafs die Thatsachen nicht einen blos vorübergehenden Character gehabt haben. Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Wahrnehmung, dafs in den Büchern der Könige und der Chronik das: bis auf diesen Tag, nicht selten bei Thatsachen vorkommt, welche der Natur der Sache nach zur Zeit der Abfassung dieser Bücher nicht mehr fortdauern konnten; vgl. die Beisp. bei Movers S. 96. Es wird gewöhnlich angenommen, die Verff. haben diese Bemerkung ohne weiteres aus ihren älteren Quellen herübergenommen; allein wie konnten sie dies ohne die gränzenloseste

Gedankenlosigkeit thun, wenn das: bis auf diesen Tag, nicht im Sprachgebrauche eine mehr unbestimmte Geltung, den Character einer stehenden Redensart hatte, in deren Gebrauch man ziemlich sorglos war?

3. Wir brauchen aber auf das zuletzt Nachgewiesene, den verschwimmenden Character unserer Redensart, nicht einmal besonderes Gewicht zu legen. Wir können aus der Natur der Thatsache, bei der sie hier vorkommt, nachweisen, dafs die objectiv kurze Zeit hier relativ eine nicht unbedeutende war, das: bis auf diesen Tag, daher an seiner Stelle. Nichts ist häufiger als Namen, welche an den benannten Gegenständen nicht haften. Ein Beispiel giebt uns Num. 32, 38. Hiernach gaben die Israeliten der Stadt Nebo einen anderen Namen. Dieser aber vermochte nicht sich zu behaupten. Noch in den Zeiten der Könige führt die Stadt ihren alten Namen. Alles kommt aber darauf an, dafs ein Name sich Bahn bricht. Ist dies geschehen, so ist in der Regel auch seine Zukunft gesichert. So war es wohl der Mühe werth, in Bezug auf den Namen Havvoth Jair einige Monate nach seinem ersten Aufkommen zu bemerken, dafs er noch jetzt bestehe. Denn war dies, so hatte er die Krisis überstanden. Dann ist noch zu bemerken, dafs hier nicht blos auf die Fortdauer des Namens als solchen, sondern zugleich auch der Sache hingewiesen wird, auf der er beruhte. Hätten die Feinde dem Jair seinen Besitz wieder entrissen, hätte Moses ihm denselben nicht bestätigt, so würde mit der Sache zugleich auch der Name geschwunden seyn. So war es z. B. bei Hormah. Schon nach wenigen Monaten konnte hier das: bis auf diesen Tag, nicht gesetzt werden.

4. Nicht zu übersehen ist der gröfsere Zusammenhang, in welchem das: bis auf diesen Tag, an unserer St. steht. Etwas der Art ahneten schon Clericus und J. H. Michaelis, wenn sie bemerken: *Ex hac locutione quidam colligunt haec verba non esse Mosis; sed vide quod hoc ipso capite scxies legitur; tempore illo, quod nobis remotius quid sonare videtur,*

sine dubio tamen hic de rebus nuperrime gestis dicitur. Doch gingen sie der Sache nicht weiter nach. — Dafs mit dem Deuteronomium ein neuer grofser Abschnitt beginnt, darauf weist schon die neue sehr ausführliche Überschrift hin. Zu dieser Gegenwart bildet alles Vorhergehende, gleichviel ob nah oder fern, einen gemeinschaftlichen Gegensatz, tritt ihr als Vergangenheit gegenüber. Das: zu dieser Zeit, kehrt in der Recapitulation der früheren Thatsachen beständig wieder, ohne Rücksicht darauf, ob sie vor Monaten, vor Jahren, oder Jahrzehnten vorgefallen. Ihm steht das heute oder jetzt gegenüber. In Bezug auf die fernere Vergangenheit vgl. z. B. 1, 9., wo das „zu dieser Zeit" sich auf die Zeit bezieht, da sie sich am Horeb aufhielten, v. 16. 18. 4, 14. 9, 20. 10, 1.; in Bezug auf die nähere und nächste Vergangenheit C. 3, 4.: „Und wir nahmen alle seine Städte zu dieser Zeit," v. 8.: „Und also nahmen wir zu dieser Zeit das Land von den beiden Königen der Amoriter," v. 12. 18.: „Und ich gebot euch zu dieser Zeit und sprach: der Herr, euer Gott, hat euch gegeben dieses Land es einzunehmen, gerüstet sollt ihr ausziehen vor euren Brüdern." An dieser letzten Stelle kommt das בָּעֵת הַהִוא von Begebenheiten vor, welche unmittelbar an der Schwelle der Zeit stehen, in welche die Reden des Deut. gehören, vgl. Num. 32, 20. 21., worauf hingedeutet wird. Ebenso auch in v. 21. 22.: „Und Josua befahl ich zu dieser Zeit und sprach: deine Augen sehen, was der Herr gethan diesen beiden Königen; also wird er thun allen Reichen, dahin ihr zieht. Fürchtet euch nicht; denn der Herr, euer Gott, wird streiten für euch," vgl. Num. 27, 16 ff. Endlich auch v. 23.: „Und ich flehte zum Herrn zu dieser Zeit und sprach: lafs mich hinübergehen und sehen das gute Land" u. s. w., vgl. Num. 27, 12 ff.; darauf in C. 4, 1.: „und jetzt, וְעַתָּה, Israel höre die Gesetze und Rechte." So wie nun das: zu dieser Zeit, im Deut. bei äufserlich nahe liegenden Thatsachen durch die innerliche Geschiedenheit der beiden Zeiträume sein Befremdendes verliert, so ist auch das: zu dieser Zeit, hier im Deut. ganz

anders zu beurtheilen, als wenn es in Bezug auf dieselbe Begebenheit etwa am Schlusse des Buches Numeri stände.

Hat sich uns nun aber ergeben, dafs unter den Stellen des Pent., wo das: bis auf diesen Tag, vorkommt, nur eine scheinbar auf die nachmosaische Zeit hinweist, und keine wirklich, so können wir aus der Defensive in die Offensive übergehen. Wäre der Pent. erst Jahrhunderte nach Moses abgefafst, so würde sich dies auch in dem Gebrauche dieser Formel kund geben. Wie nahe lag es bei einer Menge von Dingen, eine Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit anzustellen. So viel wird uns wenigstens zugegeben werden müssen, dafs der Nichtgebrauch der Formel bei Dingen, wo sie nicht schon in der Mosaischen Zeit passend war, sich nur bei der Annahme erklärt, dafs die späteren Verff. ihr Werk dem Moses unterschieben wollten. Aber auch ein *Moses personatus* würde sich manchmal unwillkührlich verrathen haben. — Noch beachte man, dafs das: bis auf diesen Tag, in der Genesis häufig vorkommt, in den drei mittleren Büchern nie, im Deuteron. nur einige Male. Wir finden also die Formel gerade so gebraucht, wie wir dies von der Annahme der Mosaischen Abfassung aus von vorn herein erwarten mufsten. Den Gegnern der Ächtheit wird es sehr schwer werden, dies Verhältnifs der Bücher zu einander, was doch gewifs kein zufälliges seyn kann, zu erklären.

Drohung des Exils.

Diese wird von den Gegnern mit grofser Zuversicht als Spur späteren Zeitalters und als Grund gegen die Ächtheit geltend gemacht, vgl. Vater S. 639., Bertholdt S. 794., Hartm. S. 804., v. Bohlen S. 71.

Vor Allem mufs hier bemerkt werden, dafs man entweder diesen Angriff aufgeben, oder ihn viel weiter ausdehnen mufs, als man thut. Man beruft sich gewöhnlich nur auf die letzten

Capp. des Deut. und auf Lev. C. 26., während doch die Drohung des Exils und die Warnung vor demselben durch das Ganze von Anfang bis zu Ende hindurchgeht. Gleich die Geschichte von dem Verluste des Paradieses in Gen. 2, 3. hat einen weissagenden Character. Man braucht nur das specielle Verfahren Gottes auf seinen allgemeinen Grund zurückzuführen, so ist sogleich die Weissagung fertig. Diese Bedeutung der Geschichte ist zu allen Zeiten von den Propheten erkannt worden, vgl. die Nachweisungen in der Christol. Bd. 3. S. 653. Dasselbe gilt auch von der Erzählung der Fluth und von dem Untergange von Sodom und Gomorrha C. 18. und 19., deren weissagende Bedeutung ebenfalls allen Propheten klar vor Augen liegt, vgl. Christol. Th. 2. S. 516. Gen. 15, 16. spricht Gott zu Abraham, indem er den Grund angiebt, warum für ihn Canaan noch das Land der Verheifsung bleiben mufste: „denn noch nicht vollendet ist die Sünde der Amoriter bis jetzt." Die Idee, welche hier in specieller Anwendung vorgetragen wird, ist die, dafs die Völker ihre Länder von Gott nur zu Lehen haben, und ihrer verlustig werden, sobald die Empörung gegen ihren Herrn und Gott ihren Höhepunct erreicht hat. Blofse Folgerung aus dieser Idee ist die Drohung des Exils. — Auch im Decalog liegen die Keime der Drohungen vor. „Ehre, heifst es, deinen Vater und deine Mutter, wie der Herr dein Gott dir geboten, auf dafs du lange lebest und glücklich seyst in dem Lande, welches der Herr dein Gott dir giebt." Ähnlich, wie die Verheifsungen in der Bergpredigt alle zusammen zu jedem einzelnen Makarismos gehören, wie auch die Segenswünsche Jakobs und Mose's für die einzelnen Stämme, meist nur specielle Anwendungen des allgemeinen Segens sind, so ist das: auf dafs du lange lebest u. s. w., was nicht etwa zu dem einzelnen Israeliten gesagt wird, sondern zu Israel, auch bei den übrigen Geboten hinzuzudenken, wie es denn an einer bedeutenden Anzahl von St. auch mit andern Geboten verbunden wird, z. B. Deut. 4, 26. 40. 5, 30. 6, 3. 22, 7. 25, 15. Alle diese Stellen müssen von

diesem Standpuncte aus als Beweise für ein späteres Zeitalter betrachtet werden, was um so weniger angeht, da die Redensart וְהַאֲרִיךְ יָמִים recht eigentlich dem Pent. angehört. In den späteren Büchern kommt sie nur hie und da zerstreut vor, und zwar immer so, dafs ihr Gebrauch deutlich auf dem Pent. ruht. Sie findet sich nie anders, als in Verbindung mit der Beobachtung des Gesetzes, immer so, dafs das Zeichen der Anführung, die Bemerkung: wie das Gesetz sagt, dabei passend ist. — Man mufs alle die zahlreichen Stellen in den vier letzten Büchern streichen, in denen, wie in Deut. 9, 5.: „wegen der Gottlosigkeit dieser Völker vertreibt der Herr dein Gott sie vor dir," die Austreibung der Cananiter als Folge ihrer Sünden dargestellt wird. Denn spricht man die Aussicht auf eine zweite Austreibung der Bewohner Moses ab, so mufs man auch läugnen, dafs er die erste so betrachtete, wie er sie betrachtet, und das um so mehr, da die jetzige Austreibung der Cananiter so oft ausdrücklich als Weissagung auf die zukünftige Austreibung der Israeliten bezeichnet wird, vgl. z. B. Deut. 8, 19. 20.: „Und es geschieht, wenn du vergissest des Herrn deines Gottes, und nachwandelst andern Göttern, dafs du ihnen dienest, und sie anbetest, so bezeuge ich euch heute, dafs ihr umkommen werdet. Wie die Völker, welche der Herr vor euch umkommen liefs, also werdet ihr auch umkommen." — Ebenso mufs man alsdann alle Stellen als Spuren späteren Zeitalters betrachten, in denen der Unglaube der Israeliten als die Ursache ihres vierzigjährigen Aufenthaltes in der Wüste bezeichnet wird, denn konnten sie wegen ihres Unglaubens nicht hineinkommen, durften selbst Moses und Aharon deshalb die Gränze des verheifsenen Landes nicht überschreiten, so verstand es sich auch von selbst, dafs der Unglaube sie aus dem endlich errungenen Besitze wieder vertreiben mufste. Ist die Geschichte wahr, so ist sie auch Weissagung. So betrachtet Moses selbst dieselbe, wenn er Deut. 4, 3. warnend spricht: „eure Augen sehen, was der Herr gethan hat an Baalpeor; denn jeden Mann, welcher

Baalpeor nachwandelte, hat der Herr dein Gott vertilgt aus deiner Mitte." — Ja, man mufs alle Stellen antasten, in denen Moses die Erkenntnifs der tiefen Sündhaftigkeit der Israeliten ausspricht, und in denen die Ausbrüche derselben historisch berichtet werden. Denn wenn Moses diese kannte, und zugleich die Erkenntnifs von Gottes strafender Gerechtigkeit besafs, welche sich im Pent. überall zu Tage legt, wie konnte er dann anders als mit bangem Herzen in die Zukunft seines Volkes blicken? — So führen von allen Seiten die Wege zur Drohung des Exiles hin, überall liegen die Keime derselben, und man kann nur also sie als Grund gegen die Ächtheit geltend machen, dafs man jeden Mosaischen Kern des Pent. läugnet.

Die Läugnung, dafs die Drohung des Exils von Moses ausgehen konnte, erscheint näher betrachtet als überschwenglich geistlos. Die Richtung, aus der sie hervorgeht, mufs, consequent durchgeführt, in rohen Materialismus enden. Ohne irgend darauf zu achten, in welchem Verhältnifs die Verkündung zur Idee steht, urtheilt man nicht anders darüber, als ob Moses vorausgesagt hätte, was es nach einer Reihe von Jahrhunderten für Wetter seyn werde.

Die Drohung des Exils ist das nothwendige Product eines dreifachen Factors: 1. der erfahrungsmäfsigen Erkenntnifs der Verderbtheit des Volkes; diese wird immer von Moses selbst zu Grunde gelegt. Wie furchtbar sie sich in Zukunft äufsern werde, das schliefst er aus ihren Ausbrüchen in der Gegenwart, der in so vieler Hinsicht bevorzugten; geschah das am grünen Holze, was sollte dann am dürren werden? vgl. z. B. Deut. 9, 6. 7.: „ein Volk hart von Nacken bist du. Gedenke, vergifs nicht, wie du den Herrn erzürntest in der Wüste; von dem Tage an, da du auszogest aus dem Lande Ägypten, bis da ihr kamet an diesen Ort, seyd ihr widerspenstig gewesen gegen den Herrn." Dann Aufzählung im Einzelnen. Endlich in v. 24. als Resultat: „widerspenstig seyd ihr gewesen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kannte;" vgl. andere St., welche zeigen,

wie tief Moses das menschliche und das Israelitische Verderben erkannte, Th. 2. S. 477. — 2. Der Erkenntnifs, dafs Gott der Inhaber aller Länder, sie nach seinem Willen austheile, gebe und nehme, vgl. z. B. Deut. 2, 5.: „streitet nicht wider sie; denn nicht gebe ich euch von ihrem Lande einen Fufs breit; denn zum Besitze gab ich Esau das Gebirge Seir," 10—12. und and. St. — 3. Der Überzeugung, dafs der Besitz, wie gewissermaafsen der aller Länder, nur in gesteigerter, auf dem näheren Verhältnifs Gottes zu Israel beruhender Potenz, ein bedingter sey, nur unter der Verpflichtung zur Treue und zum Gehorsam dem Volke bestimmt, vgl. z. B. Num. 35, 33. 34., Deut. 7, 1 ff.

Man übersehe nicht, dafs die Verkündung des Exils sich durchaus im Allgemeinen hält, mehr noch wie schon bei den ältesten Propheten. Die Idee hat noch so wenig sich ihres zukünftigen Substrates bemächtigt, dafs der Verfasser sich an das frühere halten mufs. Er kündigt eine Rückführung nach Ägypten an, geradeso wie Sacharjah nah Sinear, freilich, wie sich aus andern Stellen zeigen läfst, mit dem klaren Bewufstseyn, dafs das Ägypten nur die Stelle eines unbekannten X vertritt, vgl. Th. 2. S. 69.

Dürfte man so roh zufahren, was soll dann aus allen Weissagungen der Propheten werden? Selbst Eichhorns Verfahren, der die Weissagungen meist als verschleierte historische Schilderungen nimmt, wäre dann bei weitem noch nicht durchgreifend genug. Ja, selbst Worte, wie die bekannten von Niebuhr über die trübe Zukunft, welche uns bevorstehe, können dann nur so lange als ächt gelten, bis sie in Erfüllung gehen.

Die Sünde ist der Leute Verderben, und wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler, wer das lebendig erkennt, der kann weissagen; denn er ist im Besitze der Gesetze, durch welche die Geschichte beherrscht wird. „Die Sünden Italiens — sagt Savonarola bei Rudelbach S. 309. — müfsten alle zu Propheten machen, wenn auch keine weitere Prophetie wäre."

Und: „Wahrlich nicht ich weissage wider euch, sondern eure Sünden weissagen wider euch."

Noch ist zu bemerken, dafs gerade die angefochtenen Stücke, die letzten Capp. des Deuter. und Levit. 26. diejenigen sind, welche unter allen die meiste Bestätigung durch die Anführungen der späteren Schriftsteller haben. Sie bilden namentlich die Grundlage des ganzen Prophetenthums, und für ihre Ursprünglichkeit zeugen alle Propheten von den ältesten an ohne Ausnahme. Manches dahin Gehörige ist schon in Th. 2., noch mehreres in der Christologie, bes. in Th. 3., beigebracht worden; eine vollständige Nachweisung werden wir bei anderer Gelegenheit geben.

Propheten.

Unter den 18 Bedenklichkeiten des Clericus findet sich p. 27. auch die, das mehrfache Vorkommen des נָבִיא im Pent. scheine im Widerspruche zu stehen mit 1 Sam. 9, 9., wo es heifst: „vor Zeiten in Israel sagte also der Mann: wenn er ging Gott zu befragen: wohlan lafst uns gehen zu dem Seher; denn wer jetzt נָבִיא, wurde vor Zeiten רֹאֶה genannt." War hiernach der Name Nabi noch in den ersten Zeiten Samuels nicht gebräuchlich, so müssen, scheint es, die St. des Pent., wo das נָבִיא vorkommt, als ebenso viele Anachronismen betrachtet werden. Doch legte Cler. dieser Schwierigkeit nicht viel Gewicht bei. Er bemerkt zu Gen. 20, 7. kurz und gut: *temporibus Mosis usitata erat, judicum tempore desiit, inde iterum renata est.* Dennoch nahm Vater, obgleich etwas zweifelnd, sie wieder auf. Hartmann (S. 718.) schritt noch weiter fort. Auch abgesehen von dem Namen erscheinen ihm alle Stellen, in denen des Prophetenthums gedacht wird, als ebenso viele Beweise für ein späteres Zeitalter. Denn die beglaubigte Geschichte weise uns die ersten Spuren des Prophetenthums in Samuels Zeitalter nach.

Allein was das letztere betrifft, wie kann man daraus, dafs das Prophetenthum in Samuels Zeit gewissermaafsen einen neuen Anfang nahm, schliefsen, dafs es im Mosaischen Zeitalter noch gar nicht vorhanden gewesen? Im Gegentheil, das Aufblühen des Prophetenthums in Samuels Zeit läfst von vorn herein mit Sicherheit etwas Ähnliches in dem Mosaischen Zeitalter erwarten. Das Prophetenthum begegnet uns in der Geschichte Israels an allen Scheidewegen, bei allen grofsen Wendepuncten. Es ist mit neuen Belebungen des theokratischen Sinnes unzertrennlich verbunden, auf der einen Seite als die höchste Blüthe derselben, Joel 3, 1., auf der andern Seite als das Mittel, dessen der Herr sich bedient sie hervorzurufen, Joel 2, 1 ff. Mal. 3, 1. 23. Man kann daher jedes einzelne Hervortreten des prophetischen Geistes als eine Weissagung auf alle zukünftigen betrachten, sofern nämlich die Umstände sich wiederholen. Jesaias zur Zeit des Hiskias weist uns hin auf Jeremias zur Zeit des Josias, die Existenz des Maleachi ist uns ein Unterpfand für die Johannes d. T. Ebenso kann man auch mit Sicherheit aus dem Späteren auf das Frühere zurückschliefsen. Ohne irgend welche Äufserung des prophetischen Geistes ist die Mosaische Zeit gar nicht denkbar, um so weniger, da sie die Grundzeit ist, welche die Keime aller späteren Entwickelungen enthalten mufs. — Das Prophetenthum der Mosaischen Zeit ganz nehmen, heifst die historische Existenz eines Moses ganz vernichten. Denn mag man auch noch so viele einzelne Thatsachen aus seiner Geschichte verwerfen und verdächtigen, immer liefert das, was übrig bleibt, den Beweis für seinen prophetischen Character. Und wo eine geistige Gabe in einem Individuum so potenzirt hervortritt, da ist dasselbe immer von einem Kreise anderer Individuen umgeben, bei welchen dieselbe Gabe sich in niederen Graden äufsert. So wie die Existenz eines Luther die Existenz eines Melanchthon, Jonas, Bugenhagen verbürgt, wie wir uns einen Samuel, einen Elias nicht anders denken können, als von einem Chore von Prophetenschülern umgeben, so hat auch das Prophetenthum

thum des Moses das der Mirjam, der 70 Ältesten und gewifs noch vieler Anderen in seinem Gefolge, von denen die Geschichte schweigt. — Wie kann man aber, auch vom Pent. abgesehen, behaupten, dafs die beglaubigte Geschichte Propheten erst in Samuels Zeit kenne? Liefert uns nicht auch die Richterperiode mehrfache Beispiele von prophetischer Wirksamkeit, Mittelglieder in der Kette des Prophetenthums zwischen der Mosaischen Zeit und der Samuels? vgl. S. 78. — Der ganze Einwand beruht auf einer höchst geistlosen Ansicht vom Prophetenthum. Man hat keine Ahnung von seiner Nothwendigkeit, von seinem innigen Zusammenhange mit dem ganzen Wesen des Reiches Gottes unter dem A. B., man stellt es einer Entdeckung, einer mechanischen Erfindung, einer in einem gewissen Zeitalter aufgekommenen äufserlichen und zufälligen Sitte gleich; man sieht Samuel im Verhältnifs zum Prophetenthum nicht viel anders an, wie Franz Drake im Verhältnifs zum Kartoffelbau. Über dergleichen sollten wir hinaus seyn.

Was die Stelle 1 Sam. 9, 9. betrifft, so mufs sie, wie schon Hävernick, Einl. 1, 1. p. 56. gethan, in Verbindung mit dem ganzen Character der Zeit aufgefafst werden, auf die sie sich bezieht. Der Sprachgebrauch war kein blos zufälliger; er ruhte auf der Sache. Den Schlüssel bildet 1 Sam. 3, 1.: „Das Wort Gottes war theuer im Lande in diesen Tagen; nicht war Weissagung verbreitet." In der Zeit vor Samuel hatte das Prophetenthum seine rechte Bedeutung verloren; hier und da äufserte sich die prophetische Gabe, aber zerstreut und ohne rechten Zusammenhang mit dem Reiche Gottes. Was man damals bei den Gottesmännern suchte, zeigt das Beispiel Sauls, aus dem sich zugleich abnehmen läfst, was man nicht suchte. Unter diesen Umständen lag es in der Natur der Sache, dafs das נביא dem ראה weichen mufste, wobei nicht an eine absolute Unbekanntschaft mit dem ersteren, sondern nur an eine Ungebräuchlichkeit desselben zu denken ist, etwa wie in den Zeiten der Aufklärung, wo die Geistlichen der allgemeinen Seelsorge und der

speciellen Feldsorge oblagen, und Hirten nur noch im eigentlichen, oder, auf ihre Bestimmung gesehen, uneigentlichen Sinne waren, das nicht mehr bezeichnende Pastor dem Prediger oder Volkslehrer zu weichen anfing. Das ראה bezieht sich blos auf die Form, in welcher den Gottesmännern ihre Erkenntnisse zu Theil werden; das נביא dagegen bezeichnet eine feste Stellung innerhalb des Reiches Gottes, auf das es überall in Beziehung steht. Alle נביאים waren ראים, aber nicht umgekehrt; vgl. über den Begriff des נביא Th. 1. S. 27. So wie nun früher ein Umschwung des Volksbewufstseyns das נביא verdrängt hatte, so wurde es durch einen neuen Umschwung in Samuels Zeit, dadurch bewirkt, dafs die ראים wieder נביאים geworden waren, wieder in seine Rechte eingesetzt.

Der angebl. abstracte, unhistorische Character des Mosaischen Staates.

Diesen hat Vatke S. 204 ff. als Beweis gegen die Ächtheit geltend gemacht. Es springt — behauptet er — bei näherer Betrachtung in die Augen, dafs die Gesetzgebung des Pent. nicht Grundlage eines Staatskörpers, selbst nicht eines Priesterstaates, sondern nur Ergänzung eines schon bestehenden rechtlichen und sittlichen Zustandes und partielle Fortbildung einzelner Seiten und Sphären desselben seyn kann. Der Mosaische Staat kann nur existiren vermöge eines Supplementes, das er auch später, da er sich selbst ausbildete, wirklich hatte. Es mangelt eine gesetzgebende Gewalt; ebenso auch eine beschliefsende, „da Moses, die Priester und die Stammfürsten und Ältesten auf der einen, und die Gemeinde auf der andern Seite in keinem organischen Verhältnisse stehen." Die richterliche Gewalt bildet keinen ineinander greifenden Organismus; die vollziehende Gewalt fehlt gänzlich. Da der Pent. so viele sehr detaillirte Bestimmungen über das Privatrecht, über den Cultus,

priesterliche Einkünfte u. dgl. enthält, so scheint es unbegreiflich, dafs Moses so wenig zur Ausführung dieser Gesetze gethan hat, dafs er nicht einsah, wie der ganze Staat sich in Anarchie auflösen mufste, wie überhaupt sein Staat ohne diese Hauptgewalt kein Staat sey. — Dem Mosaischen Staat fehlt mit dem Begriffe der wirklichen Herrschaft zugleich die höhere Einheit und die ganze Sphäre des öffentlichen Rechtes. Die gerühmte systematische Einheit der Mosaischen Theokratie bezieht sich, näher beleuchtet, nur auf das abstract allgemeine theokratische Princip und solche Folgerungen, welche sich unmittelbar daraus ableiten liefsen, nicht auf die Einheit eines wirklichen Staatsorganism. Alle Machtfülle des Staates wird Gott beigelegt, so dafs Gott die gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt selbst in Händen hat und alle mit der Staatsgewalt bekleidete Organe nur unselbstständige Mittler sind. Es ist keine Staatsform im gewöhnlichen Sinne des Wortes, vielmehr eine religiöse Anschauung, Resultat und Abstraction von schon ausgebildeten sittlichen Verhältnissen, und ist mehr geeignet, die moralisch-religiöse Seite des Lebens zu läutern und zu erheben, als rechtliche und sittliche Verhältnisse zu gründen. — Wurden für einzelne Momente der göttlichen Herrschaft irdische Repräsentanten eingesetzt, so stand ja nichts im Wege, allen Momenten solche Substitute zu setzen. Nun fehlt aber dem Mos. Staate die Vorstellung menschlicher Herrschaft und des dadurch zugleich mitgesetzten Gehorsams gänzlich; denn weder Priestern, noch Stammfürsten wird die Regierung eingehändigt. (!) Das Resultat ist: dafs die ganze Gesetzgebung des Pent. keine Staatsverfassung begründet habe, auch nicht habe begründen wollen, dafs sie vielmehr nur die partielle Ausbildung einzelner Seiten des Ganzen bezwecke, und daher auch innerhalb eines schon bestehenden Staates entstanden seyn müsse.

Wir bemerken gegen diesen Grund, von dem es einleuchtet, dafs er zu den angebl. Spuren späteren Zeitalters gehört, Folgendes:

1. Dafs der Pent. einen schon bestehenden rechtlichen und sittlichen Zustand voraussetzt, ist richtig, aber falsch ist die Annahme, dafs ein solcher in dem Zeitalter Mose's noch nicht vorhanden gewesen. Sie beruht auf der schon früher als nichtig dargethanen Grundansicht von der gänzlichen Rohheit der Israeliten in Ägypten (vgl. Th. 2. S. 431 ff.). — Die Verfassung der Isr. hatte allerdings ihre bedeutenden Mängel, aber sie würde uns doch viel mehr als ein ineinandergreifender Organismus erscheinen, wenn wir Quellen besäfsen, die uns von dem politischen Leben der Israeliten eine vollständige Anschauung gewährten. So aber haben wir nur Darstellung der heiligen Geschichte, worin das Politische nur in so weit vorkommen kann, als es sich mit dem Religiösen berührt. Da liegt denn nichts näher, als dafs man das Bruchstückartige der Nachrichten auf die Sache überträgt, zumal da die Verkennung des Unterschiedes von heiliger und bürgerlicher Geschichte, die Mutter unzähliger Irrthümer, jetzt so allgemein verbreitet ist. Der Schein des Mangels an Ausbildung der politischen Verhältnisse wächst dadurch, dafs Moses und Aharon, durch freiwillige Übertragung der Berechtigten in Anerkennung ihrer aufserordentlichen göttlichen Mission, und ebenso später Josua, gewissermafsen in dictatorischer Qualität Functionen ausüben, welche sonst anderweitig vertheilt waren. Diese Thatsachen erscheinen der oberflächlichen Betrachtung als ebenso viele Beweise, dafs an diesen Stellen in dem politischen Organismus eine Lücke war. Wie wenig man aber also schliefsen dürfe, geht aus dem Beispiele der richterlichen Functionen hervor. Diese hatten sich meist auf Moses gehäuft, indem das Vertrauen, welches das Volk zu ihm auf religiösem Gebiete gewonnen hatte, sich auch auf dieses Gebiet übertrug und die natürlichen Richter im Gefühl seiner geistigen Überlegenheit gern in den Hintergrund traten. Als nun die damit verbundenen Übelstände fühlbar wurden, griff Moses nicht etwa willkührlich eine Anzahl von Richtern aus der Menge des Volkes heraus, die ihm nach ihren per-

sönlichen Qualitäten zu diesem Amte geeignet schienen, sondern er setzte die natürlichen Oberen und Richter wieder in ihre suspendirten Functionen ein. — Dafs die Verfassung nicht so unausgebildet seyn konnte, wie Vatke dies voraussetzt, steht schon von vorn herein durch den Umstand fest, dafs sie sich schon Jahrhunderte hindurch in gar nicht sehr einfachen Verhältnissen bewährt hatte, und ebenso noch mehrere Jahrhunderte im Wesentlichen durchaus unverändert während des Aufenthalts in Canaan fortbestand. Es zeigt sich aber auch, wenn wir, ins Einzelne eingehend, die einzelnen Spuren verfolgen. Dafs jeder einzelne Stamm seine gegliederte Regierungsverfassung besafs, liegt klar zu Tage; vgl. Michaelis Mos. R. Th. 1. §. 46. Sie hatte um so mehr Festigkeit, da alle Regierenden vom Höchsten bis zum Geringsten durch die Geburt zu dieser Würde gelangten, die natürlichen Vertreter des Volkes waren. Auch die nationale Einheit fehlte keineswegs gänzlich, obgleich an diesem Puncte allerdings die schwache Seite der Verfassung war. Die gebornen Repräsentanten der einzelnen Stämme bildeten zusammen den Rath des Volkes, der in den Angelegenheiten, welche das Ganze betrafen, alle obrigkeitlichen Gewalten ausübte (Mich. §. 45.), die gesetzgebende auch nach Moses nicht weniger, wie die übrigen; denn die Behauptung, dafs die Gesetzgebung mit Moses abgeschlossen gewesen sey, mufs nothwendig auf die religiöse und moralisch-rechtliche Sphäre beschränkt werden. Schon in Ägypten wissen Moses und Aharon, da sie einen Auftrag an das Volk erhalten haben, sogleich, an wen sie sich wenden müssen. Sie versammeln nach Exod. 4, 29. alle Ältesten des Volkes. Bei einem merkwürdigen Vorfall während des Zuges durch die Wüste kommen nach Exod. 16, 22. alle Nesiim der Gemeinde und zeigen es Moses an. War und blieb das Band zwischen den einzelnen Stämmen ein lockeres, so ist nicht zu übersehen, dafs, so wie Gott für die Gegenwart durch die Sendung Mose's und Aharons die Einheit vermittelt hatte, für die nächste Zukunft durch die Erwählung Josuas, so auch

für später Moses immer von der Voraussetzung ausgeht, dafs Gott für aufserordentliche Fälle und Lagen aufserordentliche Hülfe senden, dem Volke Richter, religiös-politische Dictatoren erwecken werde, was denn auch wirklich geschah, so oft das Volk sich mit aufrichtigem Herzen zum Herrn wandte; im Fall der Untreue sollte es die Mängel seiner Verfassung schwer und schmerzlich empfinden.

2. Eingehändigt hat Moses den Stammfürsten u. s. w. die Regierung allerdings nicht, denn um dies zu thun, hätte er sie ihnen vorher auf gut demagogisch nehmen müssen; auch hat er ihre Herrschaft nicht als Moment in seinen Staat aufgenommen; wie konnte er dies, da er selbst voraussah, dafs dereinst die bestehende Verfassung dem Königthum weichen würde? Wer das Unvergängliche mit dem Vergänglichen zusammenschmiedet, zieht es in seinen Untergang mit hinab. Aber anerkannt hat Moses die bestehende Obrigkeit, als eine solche, der für die Gegenwart, bis unter Gottes Leitung eine neue Entwickelung heranbrach, die Herrschaft von Gott und Rechtswegen gebühre, der Gehorsam nicht ohne schwere Versündigung entzogen werden könne. Es heifst Exod. 22, 27.: „Gott sollst du nicht fluchen und einen Fürsten unter deinem Volke sollst du nicht verwünschen" s. v. a. wer den Fürsten verwünscht, der Gottes Bild trägt, der flucht Gott. Der Ausdruck ist hier absichtlich allgemein gehalten, so dafs er auf die Zukunft nicht weniger paſst, als auf die Gegenwart, aber eben durch diese allgemeine Haltung wird er auch für die letztere nachdrücklicher, als wenn speciell die damals bestehende Obrigkeit genannt wäre. Es wird geradeso wie in dem: „Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet," das allgemeine Princip aufgestellt, welches die Stellung zur Obrigkeit beherrschen soll. Der factische Zustand wird für den rechtlichen erklärt und jedes subjective Räsonnement abgeschnitten. — Vatke sucht sich dieser Stelle durch

die Bemerkung zu entledigen, sie erweise sich schon dadurch als Beziehung auf spätere Zeiten, dafs das Gesetz die weltliche Herrschaft nicht sanctionire. Allein dieser Ausweg wäre doch höchstens nur dann zulässig, wenn die Stelle ganz vereinzelt dastände. Nun enthalten aber alle Fälle, in denen Moses die Oberen des Volkes zu Rathe zieht, eine Anerkennung derselben und stehen daher diesem Gesetze parallel. Moses zieht die 12 Stammesfürsten und die übrigen natürlichen Vertreter des Volkes bei wichtigen Verhandlungen, welche eine politische Seite haben, hinzu. So z. B. bei der Volkszählung Num. C. 1., wo es nach Aufzählung der 12 Stammesfürsten heifst, v. 16.: „dies sind die Berufenen aus der Versammlung, die Fürsten ihrer Stämme, die Häupter der Tausende Israels." Ebenso bei der Aussendung der Kundschafter, Num. 13. Die Austheilung des Landes soll von Josua und Eleasar unter ihrer Zuziehung vorgenommen werden, Num. 34, 16 ff. Nach Num. 32, 2. kommen die Söhne Gads und die Söhne Rubens und sprechen zu Moses und zu Eleasar dem Priester und zu den Notabeln der Gemeinde. In Num. 36, 1. heifst es: „Und es nahten sich die Häupter der Familien des Geschlechtes der Söhne Gileads — — und sprachen vor Moses und vor den Notabeln, den Familienhäuptern der Kinder Israels." — Die Stellung, welche Moses in dieser Beziehung einnimmt, wie er zugleich der gegenwärtigen und der zukünftigen geschichtlichen Entwickelung ihr Recht läfst und sichert, wie er Staat und Kirche zugleich innig zu verknüpfen und doch wieder scharf zu sondern weifs, ist wahrhaft bewundernswürdig.

3. Es ist eine seltsame Anforderung, dafs Moses die ganze bestehende Verfassung hätte über den Haufen werfen, und neue irdische Repräsentanten an ihre Stelle setzen sollen. Man mufs wirklich sehr von dem grofsen Princip der Subjectivität beherrscht seyn, wenn man an einen göttlichen Gesandten den Maafsstab eines Demagogen und Constitutionsmachers legt. Schon vom Standpunct der Klugheit aus, wie konnte Moses anders

handeln, als er that? Hätte er das bestehende Regiment gestürzt, so zeigt, was erfolgt seyn würde, hinreichend das Beispiel der Rotte Korah, Datham und Abiram. Entstand ein Aufstand von so gewaltiger Ausdehnung und Energie wegen der Bevorzugung, die Moses, streng innerhalb seiner eigenthümlichen Gränzen, des geistlichen Gebietes, sich haltend, ertheilt hatte, ohne bestehende Rechte aufzuheben, die auf diesem Gebiete so gut wie gar nicht vorhanden waren, was würde dann nicht erst die Folge gewesen seyn, wenn er, in das politische Gebiet hinübergreifend, gewagt hätte, hier nach freier Wahl auszurotten und zu pflanzen, Verhältnisse zu ändern, die mit dem ganzen Volksleben aufs Innigste und Tiefste verwachsen waren? Gesetzt aber auch er wäre für den Augenblick durchgedrungen, so würde doch bald das Volksleben sich in gewaltsamer Reaction der aufgedrungenen Constitution entledigt haben, und damit zugleich der Religion. Gewifs, ein kluger Mann wird nicht Alles aufs Spiel setzen wegen eines verhältnifsmäfsig so geringen Gewinnes! — Noch mehr aber mufste jeder Gedanke an solches Beginnen durch das Gerechtigkeitsgefühl des Moses und durch seine Frömmigkeit beseitigt werden. Man hat von jeher die Pflichten gegen die Obrigkeit aus dem Gebote deducirt, die Ältern zu ehren, und die unbedingteste Berechtigung zu dieser Deduction fand gerade bei der Verfassung der Israeliten in der Mosaischen Zeit statt. Der Staat war damals nichts anderes als eine grofse Familie. Wie konnte Moses nun selbst frevelhaft das erste Gebot verletzen, welches Verheifsung hat? — Der Einwand, Moses habe ja doch für einzelne Momente der göttlichen Herrschaft irdische Repräsentanten neu eingesetzt, trifft gar nicht, theils weil diese Momente bisher keine Repräsentanten gehabt hatten, theils weil es nicht politische, sondern religiöse sind. Ebenso wenig hat es zu bedeuten, wenn man sich auf die vielen sehr detaillirten Bestimmungen über das Privatrecht beruft. Denn das Privatrecht hat eine sittliche und naturrechtliche Basis, kann nicht gleich gut so oder so geordnet

werden. Was von veränderlichen Verhältnissen abhängt, wird auch hier unbestimmt gelassen. Die Verfassung dagegen verhält sich an sich gegen Religion und Moral indifferent. Wer auch die Richter waren, immer erschien, wer vor sie trat, vor Gott, Ex. 21, 26. 22, 7. Ebenso auch in allen übrigen öffentlichen Verhältnissen. — Die Behauptung, Moses habe entweder nicht so viele Gesetze geben, oder auch durch Umgestaltung der Verfassung für ihre Ausführung sorgen müssen, legt dem Moses die Absicht unter, eine Art von *perpetuum mobile* zu fabriciren, ein Werk zu gründen, das die Gewähr seiner beständigen Dauer in sich selbst hatte. Diese Absicht aber lag Moses durchaus fern. Die Hoffnung auf das Bestehen seines Werkes gründete Moses auf den lebendigen Gott, dessen Königthum in Israel für ihn keine abstracte Idee, kein *titulus sine re*, sondern das Realste unter allem Realen war. Es lag ihm mit voller Klarheit vor Augen, dafs den Gesetzen schmähliche Übertretung bevorstand, aber statt dieser Übertretung das schlechte Bollwerk politischer Einrichtungen entgegenzusetzen, was noch in keiner Zeit einem kräftigen Angriff widerstanden hat, richtete er den Blick auf den grofsen Reformator im Himmel, der über seinem Gesetze, dem Ausdruck des auf seinem Wesen beruhenden Willens, wachen mufste.

Das Bemerkte wird vielleicht dazu beitragen, dafs man auf das Irrige der gewöhnlichen Vorstellung von der unbedingten Einheit von Staat und Kirche unter dem A. B. aufmerksamer wird. Nicht Christus allein, auch Moses konnte sprechen: „wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt," obgleich allerdings das Verhältnifs einer Nationalkirche zum Staate ein engeres seyn mufs, wie das einer solchen, welche alle Völker und Zungen der ganzen Erde umfafst.

Gosen und dem gegenwärtigen Zeitpuncte 10 Jahre, und zwischen dem Tode Isaacs und den verhängnifsvollen Jahren des Überflusses und Mangels nur ein einziges Jahr, welches mit der Gefangenschaft des Joseph auszufüllen ist, da bereits 9 Jahre verstrichen sind, als Joseph seine Familie nach Ägypten zieht (45, 6.). Dagegen streiten nun weiter unten die bestimmtesten Angaben, nach welchen Joseph im 17jährigen Alter nach dem Nilthale verkauft (37, 2.) und als ein schöner der Verführung ausgesetzter Jüngling gedacht wird, dafs er mit 30 Jahren vor dem Pharao steht (41, 26.) und also 22 Jahre zwischen seiner Wegführung und Jakobs Wanderung nach Gosen angenommen werden."

Vergleichen wir S. 274. zu Gen. C. 27., so finden wir dort eine ganz andere chronologische Berechnung, nach der Esau und Jakob, als der letztere nach Mesopotamien zog, gegen 90 bis 100 Jahr alt waren. Was der Verf. dort geschrieben, davon weifs er hier nichts mehr. Wahrlich, man mufs denjenigen bedauern, der einen solchen Schriftsteller zum Führer sich wählt, dem er mit blindem Vertrauen folgt, wie dies hier Lätzelberger thut, „die Gründe der freiwilligen Niederlegung meines geistlichen Amtes," Nürnb. 1838. S. 88 ff.

Alles kommt darauf an, in welchem Jahre Jakob nach Mesopotamien zog. Wird dies Jahr richtig bestimmt, so schwinden alle Schwierigkeiten von selbst.

Es ist die übereinstimmende Annahme der älteren Gelehrten (mit Ausnahme von Beer, Abh. z. Erläut. der alten Zeitrechnung und Geschichte S. 114., dessen Behauptung, dafs Jakob mit 40 Jahren nach Mesopotamien gezogen, allgemeine Mifsbilligung fand und als absurd betrachtet wurde, vgl. z. B. Hartmann, *chronologia p.* 91.), dafs Jakob mit 77 Jahren seine Reise antrat. Beruhte diese Annahme nicht auf festem Fundamente, so würde in Bezug auf sie nicht eine solche Übereinstimmung statt finden.

Die Annahme gründet sich auf folgende Berechnung. Je-

seph war 30 Jahr alt, als er Pharao vorgestellt wurde. Bei Jakobs Einwanderung in Ägypten waren schon die 7 Jahre des Überflusses und zwei von den Jahren des Mangels verflossen, so dafs also Joseph damals 39 Jahr alt war. Jakob aber war damals 130 Jahr. Hienach erfolgte die Geburt Josephs, als Jakob 91 Jahr alt war. Joseph wurde geboren im 14ten Jahre von Jakobs Aufenthalte in Haran. Folglich begab dieser sich dorthin in einem Alter von 77 Jahren.

Zu diesem Resultat stimmt sehr gut die Beschreibung von Isaacs Zustande in C. 27, 1., vgl. v. 19., wonach er zu Bette liegt. Diese Beschreibung paſst besser auf den 137jährigen als auf den 100jährigen. Es war genug, dafs er noch einige viersig Jahre fortvegetirte. — Lightfoot *opp. I. p.* 19. bemerkt: *Isaac jam ad illam aetatem pervenit, qua frater ejus Ismael ante annos* 14 *obiit, nempe annum* 137. *Neque abludit a vero, meditationem mortis illius hac aetate subjecisse Isaaco cogitationem de fine proprio.*

Gegen diese Annahme und zu Gunsten der andern, dafs Jakob bei der Reise nach Mesopotamien ungefähr 40 Jahre alt gewesen, läſst sich auch nicht der geringste probehaltige Grund anführen. v. Bohlen und Lützelberger stützen sich darauf, Esaus Heirath, welche erfolgte, als die beiden Brüder 40 Jahre alt waren, könne durch keinen langen Zeitraum von Jakobs Abreise getrennt seyn. Warum denn nicht? Ebenso gut könnte man auch behaupten, zwischen Josephs Tod und Mose's Geburt könne nur ein kurzer Zeitraum seyn. — Man beachte noch, was Hartmann S. 91. gegen diesen wirklich ganz rohen Schluſs bemerkt: *Eam vero conclusionem ipse textus sacer rejicit, qui docet dudum ante benedictionem Jacobi multam ob uxoribus Esavi jam Isaaco et Rebeccae excitatam fuisse tristitiam.* Vgl. 26, 35. 27, 46. 28, 8.

Dann meint v. Bohlen S. 274., beide Brüder werden in dem Berichte über die Bewerbung um den mütterlichen Segen als Jünglinge angesehen, und Jakob handle unter mütterlicher

Leitung. Allein dafs die Brüder noch im Jünglingsalter waren, wird mit keinem Worte angedeutet, und wer mit 40 Jahren unter mütterlicher Leitung steht, bei dem wird dies auch mit 77 Jahren noch statt finden. Dies Verhältnifs lag tief in Jakobs Individualität begründet, vgl. Gen. 25, 27., so wie in der Seelenverwandtschaft, welche zwischen ihm und seiner Mutter statt fand. Esau wurde gewifs schon mit 10 Jahren nicht mehr von seiner Mutter geleitet.

Wollte man behaupten, dafs Esau mit 40 Jahren heirathete, lasse vermuthen, dafs auch Jakob in nicht viel höherem Alter seine Weiber nahm, so treten dieser Analogie andere weit gewichtigere aus dem erwählten Geschlechte entgegen. In diesem ist alles später. Isaac und Abraham heirathen zwar zur gewöhnlichen Zeit, bekommen aber erst spät Kinder, Jakob heirathet spät und bekommt gleich Kinder. — Das Verhältnifs zur Mutter benahm, wie es scheint, dem Jakob die Heirathsgedanken, vgl. was C. 24, 67. von Isaac gesagt wird. So lange er die Mutter hatte, fühlte er weniger das Bedürfnifs. — Ferner, das stand bei ihm und bei der Mutter von vorn herein fest, dafs er keine Frau aus den Cananitern nehmen sollte. Dagegen sprach die Rücksicht auf die Verheifsung, das Beispiel Isaacs, die traurige Erfahrung bei Esau. War aber Jakob allein auf seine entfernten Verwandten hingewiesen, so kostete die Sache einen schweren Entschlufs. Es mufste eine Catastrophe kommen, wie die bezeichnete, um ihn vom väterlichen Hause, aus den Armen seiner Mutter loszureifsen.

Behauptet man endlich, es sei schon aus physischen Gründen undenkbar, dafs Jakob erst in so spätem Alter geheirathet habe, so mifst man ihn statt mit seinem eignen, mit unserm Maafsstab. Unser Leben währt 70 Jahre und wenn es hoch kommt 80. Jakob aber wurde 147 Jahr alt, und war also, als er sich um Rahel bewarb, nur wenig über die Hälfte seiner Jahre hinaus.

2. „Binnen 7 Jahren gebiert Lea einzeln hintereinander

7 Kinder und setzt dazwischen eine lange Zeit aus, wo ihre und Rahels Mägde gebären. Da muſs man ja doch wohl fragen, wie das zugegangen. Soll auch da die Berufung auf Wunder helfen?" So Lützelb. S. 90. Allein die Sache ging ganz natürlich zu. Daſs die vier ersten Söhne Leas in der kurzmöglichsten Frist (vgl. Lev. 12, 2. 4.) auf einander folgten, erhellt aus 29, 35., wonach erst nach der Geburt des vierten Sohnes ein Stillstand eintrat, vgl. 30, 9. Eben wegen der bisherigen ganz regelmäſsigen Folge muſste der Stillstand für Lea auffallend seyn und konnte sie schon bald auf den Gedanken bringen, daſs ihr nun kein weiterer Kindersegen mehr bestimmt sey, wodurch sie veranlaſst wurde, das in 30, 9. angegebene Mittel zu ergreifen. Die drei letzten Kinder Leas wurden wieder rasch nach einander geboren, das letzte am Schlusse des Zeitraums. So behalten wir also für die Unterbrechung einen Zeitraum von hinreichender Länge übrig.

Man würde aber sehr irren, wenn man meinte, dieser Zwischenraum müsse so groſs seyn, daſs er vier successive Schwangerschaften und Geburten umfasse, die von denen in C. 30, 1—13. erzählt wird. Lea ergreift nach v. 9. das Mittel die Silpa dem Jakob beizulegen, als sie sieht, daſs sie aufgehört hat zu gebären. Fassen wir ihre ganze Stellung zur Schwester, ihre leidenschaftliche Aufgeregtheit ins Auge, so werden wir es undenkbar finden, daſs Bilha für Rahel schon zwei Söhne geboren. Die Fut. mit V. conv. zu Anfang von v. 1. 9. 14. knüpfen nicht die einzelne Thatsache an das Vorhergehende an, sondern den ganzen Abschnitt, wie in unzähligen Fällen, s. B. Ex. 2, 1.: „Und es ging, וַיֵּלֶךְ, ein Mann vom Hause Levis und nahm die Tochter Levis. Und das Weib ward schwanger und gebar einen Sohn." Nur die Geburt erfolgte nach dem Edict in C. 1, 22. Hieher gehören die meisten der in den älteren grammatischen Hülfsmitteln aufgezählten Fälle, in denen das Fut. mit V. c. in der Bed. des Plusquamp. stehen soll. Es wird allerdings eine Succession ausgedrückt, aber diese nur im Ganzen.

Bilha gebar ihren ersten Sohn nicht vor dem vierten Leas. Erst nach der Verbindung Jakobs mit Bilha folgte die mit Silpa. Silpa gebar ihren zweiten Sohn vor dem ersten der zweiten Reihe Leas. Bilhas erste Schwangerschaft aber erfolgte schon vor dem Stillstande Leas, Leas fünfte Schwangerschaft war noch zum Theil der zweiten Silpas parallel.

Wer noch tiefer in diese Materie eingehen will, vgl. die Bemerkungen des scharfsinnigen und gründlichen *Petavius, de doctr. tempp. l. IX*, 19., welcher die Einwürfe gegen das Stattfinden so vieler Geburten in einem Zeitraum von 7 Jahren, die schon von Usher weit schärfer vorgetragen worden als von den Gegnern der Offenbarung, durch das Vorlegen einer vollständigen Berechnung zurückweist. Dann auch *Heidegger, hist. Patr. II*, 353.

3. v. Bohlen bemerkt S. 327., der Verf. gerathe in Gen. 34. mit der Chronologie in einen bedeutenden Widerspruch, „da die Tochter Jakobs kaum 6—7 Jahre zählen kann, insofern der Patriarch die Lea erst nach den 7 Dienstjahren erhielt, Dinah das 7te Kind der Lea ist und er nur 20 Jahre bei Laban geblieben war. Freilich liegen zwischen seinem Zuge aus Mesopotamien und der Ankunft bei Isaac 60 (?) Jahre, allein die Kinder, worunter nur die jüngsten, Dinah und Joseph, können gemeint seyn, werden noch zart genannt (33, 13), so dafs mithin der Vorfall nicht lange nach Jakobs Abschied von Laban vorausgesetzt wird." Lützelberger S. 91. wiederholt auch diese Behauptung. „Die beiden Knaben Simeon und Levi, — fügt er hinzu — der eine 11—12, der andere 10—11 Jahre alt, fallen über die Stadt her."

Allein es steht mit den chronologischen Verhältnissen des Abschnittes C. 34. einfach so. Nach C. 37, 2. war Joseph 17 Jahr alt, als er verkauft ward. Da nun Joseph zu Ende der 14 Jahre des Dienstes um die Töchter geboren wurde und bei der Rückkehr aus Mesopot. 6 Jahr alt war, so mufs die Begebenheit in C. 34., welche vor sein vollendetes 17tes Jahr fällt, vor vollendetem

diesem 11ten Jahre nach dem Auszuge aus Haran vorgefallen seyn. — Auf der andern Seite aber kann die Begebenheit nicht lange vor diesem Zeitpuncte vorgefallen seyn. Denn an zwei Orten, welche Jakob auf seinem Zuge berührte, mufs er sich nothwendig längere Zeit aufgehalten haben, in Sukkoth, denn er schlägt dort nicht blos sein Zelt auf, sondern er erbaut sich ein Haus, C. 33, 17., und in Sichem, denn er richtet sich auch dort förmlich ein, kauft ein Feld an und errichtet einen Altar, Umstände, aus denen schon *Augustinus, quaest.* 168. *in Gen.*, schliefst, dafs er lange dort blieb. Was Lützelb. S. 92. gegen einen längeren Aufenthalt in Sichem einwendet: „Es wird doch wahrhaftig Dinah nicht mehrere Jahre gewartet haben, bis sie nach Bekanntschaft mit den Töchtern des Landes sich sehnte," hat gar nichts zu bedeuten. Das: „und es ging aus Dinah" in C. 34, 1. ist s. v. a. sie ging einstmals aus. Ebenso gut, wie aus dieser St., dafs Dinah damals zuerst ausgegangen, könnte man auch aus C. 25, 29.: „Und Jakob kochte ein Gericht," De Wette: Und (einst) kochte Jakob ein Gericht, beweisen, dafs Jakob nie vorher Linsen gekocht. — Innerhalb der bezeichneten Grenzen haben wir ganz freie Hand und können die Begebenheit dem Zeitpunct zutheilen, welcher für sie als der angemessenste erscheint. Der Wahrheit am nächsten kommt gewifs die Annahme von Petavius t. 3. p. 286.; vgl. p. 24., die Begebenheit sey 10 Jahre nach der Rückkehr aus Mesopotamien vorgefallen, von denen er 2 dem Aufenthalte in Sukkoth und 8 in Sichem zutheilt, als Dinah 16 Jahr alt war. — Was soll man aber zu der Berufung auf C. 33, 13. sagen? Wufste man nicht, oder wollte man nicht wissen, dafs der längere Aufenthalt in Sukkoth und Sichem erst nach der Zeit folgte, in welcher die Kinder hier als zart bezeichnet werden?

4. v. Bohlen bemerkt S. 364. zu Gen. 38.: „Zunächst steht der Verf. mit seiner Chronologie im Widerspruch, und es ist nur eine schwache Nothhülfe, dafs er es mit derselben so

genau nicht nehme oder die Begebenheit früher, etwa mit Rosenm. kurz nach dem Auszuge aus Haran, anzusetzen sey; denn hier kann בעת ההיא nicht allgemein genommen werden, sondern wird ausdrücklich von der Wegführung Josephs verstanden. Allein es liegen zwischen diesem Zeitpuncte und der Einwanderung in Ägypten nur 22 Jahre (vgl. 37, 2. mit 45, 6.), und doch zeugt Judah unterdessen drei Söhne, welche heirathen und sterben, bevor ihm Peres und Serach geboren werden; Peres aber hat weiterhin schon zwei Söhne (46, 12.), so dafs zum wenigsten über 50 Jahre zu diesen drei Generationen erforderlich seyn würden." Dann S. 395. zu C. 43.: „Benjamin wird in diesem Abschnitte noch sehr jung gedacht (v. 28. 29. 44, 20. 30 ff.) und er ist es im Verhältnifs zu dem angegebenen Alter des Joseph; allein weiter unten lenkt der Verf. wieder in die frühere Chronologie ein und giebt dem Benjamin im nächstfolgenden Jahre 10 Söhne, welche mit nach Ägypten ziehen, 46, 21." Lützelberger S. 94 ff. folgt auch hier wieder treulich nach, wie der Schatten seinem Herrn.

Diese Schwierigkeiten, welche unter den Gegnern der Ächtheit zuerst Ilgen, Urkunden S. 417. ff., lebhaft geltend machte, und nach ihm De Wette, Krit. S. 165 ff., wurden schon von den Älteren von Augustinus an in ihrem ganzen Umfange erkannt. Auch wurde der richtige Weg der Lösung von den tüchtigsten Gelehrten, z. B. Petavius, Heidegger, Hartmann, Venema *(hist. eccl. 1. p. 121.)* beinahe einmüthig betreten, deren Untersuchungen aber wohl keiner der Gegner auch nur gekannt hat. Kanne, der sich in den bibl. Unterss. Th. 2. S. 33 ff. sehr eifrig mit der Beseitigung dieser Schwierigkeiten beschäftigte, steht seinen Vorgängern bedeutend nach.

Es kommt alles darauf an, ob nach der Meinung des Verf. die in C. 46, 8 ff. Genannten alle mit nach Ägypten zogen, oder ob sie zum Theil erst in Ägypten geboren wurden. Denn was die Familie des Judah betrifft, so kann das, was in C. 38. erzählt wird, füglich in dem Zeitraum von 22 Jahren vorgefallen

seyn, und die Schwierigkeit besteht nur darin, dafs nach C. 46. beim Einzuge aus Ägypten schon die beiden Söhne des Perez, Hezron und Hamul, geboren gewesen zu seyn scheinen. Und auch dafs Benjamin beim Einzuge in Ägypten schon 10 Söhne hatte, gründet sich nur auf diese Genealogie.

Folgende Gründe sprechen dafür, dafs der Verf. nicht die Absicht hatte blos solche zu nennen, die beim Einzuge in Ägypten schon geboren waren. 1. Ruben hatte, als die Söhne Jakobs ihre letzte Reise nach Ägypten antreten wollten, nicht mehr als zwei Söhne. Dies erhellt aus C. 42, 37.: „meine zwei Söhne (אֶת־שְׁנֵי בָנַי, mehrere sprachwidrig: zwei meiner Söhne) sollst du tödten, wenn ich ihn dir nicht zurückbringe." Hätte er mehrere gehabt, so würde er mehrere angeboten haben. In Gen. 46, 9. aber werden 4 Söhne Rubens aufgezählt. Zwei von diesen also müssen in Ägypten geboren seyn. 2. Die Vorstellung von Benjamin als einem Jüngling ist so fest und constant, dafs einem Israeliten gar nicht der Gedanke kommen konnte, dafs er beim Einzuge in Ägypten schon 10 Söhne hatte, vgl. z. B. 43, 8. 44, 30. 31. 33., wo er הַנַּעַר genannt wird, 43, 29., wo Joseph ihn seinen Sohn nennt. 3. Der Verf. scheint speciell bei Hezron und Hamul anzudeuten, dafs er sie gleichsam als Ersatz für Er und Onan giebt, und dafs sie nicht in Canaan geboren wurden, vgl. v. 12.: „Und es starben Er und Onan im Lande Canaan und es waren die Söhne des Perez, Hezron und Hamul." Venema bemerkt l. c.: *Filiorum Pheresi licet in Aegypto natorum mentio fit, quia duobus Judae filiis in Canaan mortuis substituti sunt, quod diserte tradit historicus, qui cum expresse addit eos in Cananaea obiisse, haud obscure innuit filios Pheresi ipsis suffectos ibi non fuisse natos.* 4. Unmittelbar vor der Genealogie heifst es in C. 46, 5.: „Und die Söhne Israels führten Jakob ihren Vater und ihre kleinen Kinder (טַפָּם) auf den Wagen" u. s. w. Auch nach C. 43, 8. bestand die Familie aus Jakob, seinen Söhnen und ihren kleinen Kindern. In der Genealogie aber kom-

men Söhne der Söhne Jakobs vor, die schon Kinder haben. Es kann also nicht die Absicht des Verf. seyn, sich genau an den Zeitpunct zu halten, da die Kinder Israel in Ägypten einzogen. 5. In Num. 26. wird kein einziger Sohn von Jakobs Söhnen aufser den in Gen. 46. genannten aufgeführt. Dies läfst sich kaum erklären, wenn in Gen. 46. die Ankunft in Ägypten präcise als *term. ad quem* genommen wird. Sollten den Söhnen Jakobs gar keine Söhne mehr in Ägypten geboren worden seyn? 6. Der Verf. hatte in C. 37, 1. die Genealogie Jakobs, תולדות יעקב, angekündigt. Die Söhne Jakobs waren schon in den תולדות יצחק, der Genealogie Isaacs, aufgezählt worden. Es bleibt ihm noch übrig die Söhne der Söhne und vielleicht einige von den Enkeln der Söhne aufzuführen, die eine besondere Bedeutung gewonnen hatten. Will der Verf. nun sein in C. 37, 1. gegebenes Versprechen erfüllen, so kann er auf den zufälligen Umstand nicht Rücksicht nehmen, ob die Söhne der Söhne in Canaan geboren worden oder nicht, sondern er mufs sie alle vollständig aufführen. Aufserdem müfste noch eine zweite genealogische Übersicht folgen über den Zuwachs, welchen die Familie Jakobs in Ägypten erhielt. Eine solche ist aber nicht vorhanden. — Zugleich würde der Verf., wenn er alles abschnitte, was jenseits des Einzuges in Ägypten liegt, den genealogischen Plan verletzen, den er von Anfang seines Werkes an constant verfolgt hat, und der schon durch die Überschriften: dies ist die Genealogie u. s. w., als das Ganze beherrschend bezeichnet wird.

Dies sind nun die Gründe, welche darthun, dafs es nicht die Absicht des Verf. seyn konnte, blos solche Personen aufzuführen, welche beim Einzuge in Ägypten schon geboren waren. Auf sie gestützt sagen wir mit Hartmann S. 94.: *Quid ergo? Est hic catalogus recensio omnium familiae Jacobi masculorum, qui geniti vel in Mesopotamia, vel in Canaan, vel in Aegypto sunt, quique vel sine haeredibus mortui, vel capita seu principes familiarum posteritatis Jacobi facti sunt, quod*

ct ex coll. Num. 26, 5. sqq. abunde apparet. Quosnam vero ex filiis suis susceperit nepotes in Canaan, quosnam praeter filios Josephi in Aegypto, hoc quidem Gen. C. 46. non docetur.

Gegen dieses Resultat scheint sich nun die ausdrückliche Erklärung des Verf. selbst zu erheben. Wenn er in v. 26. sagt: „Aller Seelen, die mit Jakob nach Ägypten kamen, die aus seinen Lenden hervorgegangen, aufser den Weibern der Töchter Jakobs, aller Seelen sind 66," so scheint er damit so bestimmt wie möglich die von uns vertheidigte Ansicht auszuschliefsen. Von ihr aus, scheint es, ist auch der Gegensatz zwischen v. 26. und 27., der Seelen, die dem Jakob oder mit ihm nach Ägypten kamen, und Josephs und seiner Söhne nicht zu erklären.

Wir behaupten aber, dafs der Schein hier trügt, dafs der Verf. diejenigen, welche erst in Ägypten geboren wurden, als in ihren Vätern mit Jacob nach Ägypten gekommen betrachtet. — Unsere Berechtigung zu dieser Annahme, bei der der Gegensatz zwischen v. 26, 27., der nur dann zerstört wird, wenn man annimmt, dafs ein reines *a potiori* statt finde, vollkommen bestehen bleibt, stützen wir auf folgende Gründe:

1. Es heifst in v. 27.: „Alle Seelen des Hauses Jakob, die nach Ägypten kamen, sind 70." Ebenso gut nun, wie hier die Söhne Josephs mit zu den Seelen gezählt werden, die überhaupt nach Ägypten gekommen, weil sie, obgleich in Ägypten geboren, doch in ihrem Vater dorthin gekommen waren, ebenso gut können auch zu den Seelen, die mit Jakob nach Ägypten kamen, diejenigen Enkel Jakobs gerechnet werden, die in ihren Vätern mit dorthin gekommen waren. Dieser Grund ist unwiderleglich. 2. Merkwürdig ist v. 15.: „dies sind die Söhne Lea's, die sie Jakob gebar in Padam Aram und Dinah seine Tochter; alle Seelen seiner Söhne und seiner Töchter sind 33." Man kann unter den Söhnen entweder hier und in v. 8. Söhne im eigentlichen Sinne verstehen, oder man kann annehmen, dafs

das Söhne in weiterer Bedeutung steht. In beiden Fällen erscheinen die Söhne als Pertinenz der Väter, in ihnen schon mitgegeben, mitgeboren. Dasselbe gilt auch von v. 18.: „dies sind die Söhne Silpa's, die Laban Lea, seiner Tochter, gab, und sie gebar Jakob diese 16 Seelen." Entweder: sie gebar in den zweien die 16, oder sie gebar diese 16 in den zweien, vgl. auch v. 25. 3. In Deut. 10, 22.: „In 70 Seelen sind deine Väter herabgezogen nach Ägypten," sind jedenfalls Josephs Söhne als in ihrem Vater mit nach Ägypten herabgezogen betrachtet. 4. Dieselbe uns mehr fremde Anschauungsweise liefse sich leicht in einer Menge anderer Stellen, besonders der Genesis, nachweisen. Wir weisen nur hin auf das: „ich will dich heraufführen," in C. 46, 4.

Aber, kann gefragt werden, wenn der Verf. nicht blos solche aufzählt, welche beim Einzuge in Ägypten schon geboren waren, wie kam er dann darauf, mit dem Nennen sich nicht begnügend, auch noch zu zählen? Dafs er den Bestand von Jakobs Familie zur Zeit des Einzuges zu 70 Seelen angiebt, scheint doch zu zeigen, dafs alle Genannten zu jener Zeit schon geboren waren.

Wir antworten hierauf: der Zweck der Zahlangabe ist der, darauf hinzuweisen, wie aus so wenigem Saamen eine so reiche Erndte hervorgegangen sey. Dies ersehen wir aus Ex. 1, 5.: „Und es waren aller Seelen, die aus den Lenden Jakobs hervorgegangen, 70 Seelen — — v. 7.: Und die Söhne Israels waren fruchtbar und mehrten sich und wurden zahlreich und stark, und das Land ward voll von ihnen." Dann Deut. 10, 22.: „In 70 Seelen sind deine Väter herabgezogen nach Ägypten und jetzt hat dich der Herr dein Gott den Sternen des Himmels gleich gemacht an Menge." — Das Gegenstück zu dieser Zahlangabe bildet die Angabe der Zahl Israels beim Auszuge aus Ägypten in Num. 1. und die Angabe der Zahl Israels vor dem Einzuge in Canaan in Num. 25. Hier die Saat, dort die Erndte.

Es war nun für diesen Zweck des Verf. völlig gleich, ob 40, 50, 60 oder 70. Der Gegensatz zwischen diesen Zahlen

und den Hunderttausenden blieb derselbe. Der Verf., der mit dem Maafsstabe des heiligen Geschichtschreibers, nicht mit dem des Statistikers gemessen werden mufs, konnte daher seinem theologischen Princip folgen, welches ihm die Wahl der Zahl 70 anempfahl. Sieben ist die Signatur des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, die eigentlich theokratische Zahl, vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus Th. 1. S. 193 ff. Indem der Verf. die Bundeszahl wählte, wies er darauf hin, dafs die Mehrung Bundessegen.

Schon die Zahl 70 selbst führt darauf hin, dafs Glieder entweder ausgelassen oder eingeschaltet seyn werden. Käme es dem Verf. nicht darauf an, die Zahl voll zu bekommen, so würde er nicht im Widerspruche gegen das Princip, das er sonst immer befolgt, die Dinah und die Serah (v. 17.), welche letztere nicht mehr Recht hatte als alle übrigen Enkelinnen Jakobs, mitgezählt haben. Dafs er dies thut und in der Genealogie eine Anzahl von Gliedern aufführt und mitzählt, die erst in Ägypten geboren worden, geht aus demselben Grunde hervor.

Ähnliche Erscheinungen finden sich auch sonst in der heiligen Schrift. So zählt Matthäus in C. 1, 17. vierzehn Glieder (zweimal 7) von Abraham bis David, 14 von David bis zum Babylonischen Exil, 14 vom Bab. Exil bis auf Christum. Um diese Zahlen zu erlangen, bringt er mehrere Opfer, läfst z. B. zwischen Joram und Usias drei Glieder, Achasjah, Joas und Amazjah aus, zwischen Josias und Jechonjah, Jojakim.

Ang. Widersprüche in Bezug auf das Pascha.

Ehe wir hier in das Einzelne eingehen, müssen wir andeuten, in welchem Verhältnisse die verschiedenen Stellen des Pent. über das Pascha, von denen keine eine blofse Wiederholung bildet, jede spätere sich immer ergänzend an die früheren anschliefst, zu einander stehen. Eine Menge von falschen Auffassungen

wird dadurch von vorn herein abgeschnitten werden, und wir werden eine Grundlage für die späteren einzelnen Ausführungen erhalten.

Zuerst findet sich in Ex. C, 12, 1—28. das Grundgesetz, enthaltend die Bestimmungen über Zweck und Bedeutung des Paschaopfers, das Schlachten desselben, den beim Anrichten und Essen zu beobachtenden Ritus, das siebentägige Essen der ungesäuerten Brote. Dann werden in der Verordnung v. 43—49. die Gäste des Paschamahles (nur Beschnittene) positiv und negativ bestimmt. In C. 13, v. 2—10. erfolgt die Mittheilung der Verordnung in Bezug auf die ungesäuerten Brote, die bisher nur von Gott an Moses gegeben war, an das Volk.

In Ex. 23, 15. hat der Verf. nicht die Absicht, ein neues Moment in Bezug auf das Pascha mitzutheilen, sondern er erwähnt seiner nur der Übersicht wegen in dem סֵפֶר הַבְּרִית, dem *brevis conspectus* der von Israel zu beobachtenden Gesetze, welcher dem Volke vor der Bundschließung vorgelegt wurde. Auf das frühere ausführliche Gesetz wird ausdrücklich hingewiesen.

Auch in Ex. 34, 18., wo ebenfalls auf die ausführliche Verordnung zurückgewiesen wird, kommt das Pascha nur in einer Übersicht vor, welche durch die in Folge der Bundesbrüchigkeit des Volkes eingetretene Erneuerung des Bundes nothwendig gemacht wird. Der ganze Abschnitt, in welchem hier des Pascha gedacht wird, hat den Character der Zufälligkeit und ist als Episode zu betrachten.

In Levit. 23. kommt das Pascha in dem Festkalender, der Angabe der מוֹעֲדִים vor. Eigenthümlich sind hier die Bestimmungen über die מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, die heiligen Versammlungen beim Pascha, v. 4—8. Dann die Verordnung über die Darbringung der Erstlinge in v. 9—14.

In Num. 9, 1 ff. wird ein geschichtlich veranlaßter Nachtrag zu der früheren Gesetzgebung mitgetheilt, betreffend das Nachpascha der Unreinen. Die Absicht, diese Verordnung mit-

zutheilen, ist die einzige Ursache, weshalb die Feier des zweiten Pascha erwähnt wird, wie dies schon die chronologische Stellung des Abschnittes zeigt, vgl. Schmidt, *de Paschate* S. 153.

In Num. 28. werden in dem Opfercatalog die am Pascha darzubringenden Opfer angegeben.

Endlich, in Deut. 16. wird bestimmt, wo das Pascha gefeiert werden soll, von der ganzen Nation an der Stätte des Heiligthums.

Wir wenden uns jetzt zur Beleuchtung der angeblichen Widersprüche in den Verordnungen über das Pascha.

Zeit des Paschafestes.

Hitzig, Ostern und Pfingsten im zweiten Decalog, Heidelb. 1838, S. 21 ff. behauptet, nach einer Anzahl von Stellen (Ex. 12, 6. 17.; Levit. 23, 5.; Num. 9, 2 ff., 28, 16., 33, 3.) gehöre Auszug und Pascha dem Abend des 14ten Tages des ersten Monats an; dagegen nach andern Stellen falle das Pascha auf den Neumond desselben Monats.

Wäre diese Differenz wirklich vorhanden, so wäre es um die Ächtheit des Pent. geschehen. Es verlohnt sich also wohl der Mühe, näher auf die Sache einzugehen. Wir wollen alle St., in welchen nach Hitzig das Pascha auf den Neumond des ersten Monates gesetzt werden soll, einer sorgfältigen Prüfung unterwerfen.

I. Es werde dies — behauptet Hitzig — in Ex. 34, 18. („das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten; sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir geboten, לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב; denn בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב bist du ausgezogen aus Ägypten") womit 23, 15. im Wesentlichen vollkommen übereinstimme, ausdrücklich bezeugt. Man müsse das חדש האביב übersetzen: Neumond des Abib. Denn was Werk eines Tages

gewesen, werde passender einem Tage zugewiesen als dem ganzen Monate. Meine der Verf. den 15ten, warum sage er es denn nicht? Gegen die gangbare Auffassung, wonach unter מוֹעֵד der ganze Monat verstanden wird, spreche auch die Bed. des מוֹעֵד, welches immer Zeitpunct bedeute und nur von sehr kurzer Zeit stehe.

Diese Gründe, wodurch Hitzig zu Gunsten seines Einfalles die gangbare Erklärung zu beseitigen sucht, beweisen aber gar nichts. Denn 1. warum der Tag nicht genannt wird, das erhellt von selbst, wenn man die Worte stehen läßt, welche Hitzig ganz willkührlich streichen will, um so willkührlicher, da sie sich an beiden St. finden: sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir geboten. Es handelte sich um ein siebentägiges Fest, und dies konnte nicht einem Tage zugewiesen werden. Bleibt die Rückweisung auf Ex. 12, 15. 13, 6. stehen, so war die nähere Bestimmung der Zeit unnöthig. Diese Verweisung ist ganz dem Character unseres Stückes angemessen, das sich überall als Auszug kund giebt. Selbst in den Worten, die Hitzig noch stehen läßt, findet sich eine indirecte Hinweisung auf das frühere; „das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten," so redet nicht eine Stelle, welche als der eigentliche *locus classicus* über eine Festfeier betrachtet seyn will. Wie ganz anders Ex. 12, 15. 13, 6.: „sieben Tage sollst du Mazzot essen." — 2. Zur Widerlegung der Behauptung hinsichtlich der Moadim reicht schon Gen. 1, 14. hin. Hier werden die Moadim eingetheilt in Tage und Jahre, vgl. Schumann z. d. St. Die Feste, auch die siebentägigen, sind Moadim, vgl. Ex. 13, 10., Levit. 23, 2. 4. 37. 44. In Deut. 31, 10. wird das ganze Erlaßjahr als מוֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה bezeichnet. Moed ist bestimmte Zeit, die kurz oder lang seyn kann. Ob es einen bestimmten Zeitraum oder Zeitpunct bedeutet, darüber kann nur der Zusammenhang entscheiden. In dem Kreise von 7 Jahren ist z. B. das Erlaßjahr der Moed zur Vorlesung des Gesetzes, in dem Erlaßjahr das Hüttenfest. So ist der Moed zur

Feier des Festes der ungesäuerten Brote in dem Jahre der Abib, in dem Abib der 14—21ste. So ist also hier, wie schon in 13, 3. der Monat Abib selbst der Moed. Die allgemeine Bezeichnung könnte nur dann auffallen, wenn die genauere nicht vorhergegangen. Hier aber ist dies nicht allein der Fall, sondern der Verf. weist auch ausdrücklich auf dieselbe hin.

Aus der Defensive gehen wir nun in die Offensive über. Gegen die Erklärung: Neumond des Abib, entscheiden folgende Gründe: 1. Die indirecte und die ausdrückliche Verweisung auf das frühere Gesetz, wonach das Pascha zwar wohl in den Monat Abib, aber nicht auf den Neumond fiel. 2. Ein 7tägiges Fest kann zwar wohl auf den Monat, aber nicht auf den Tag gelegt werden. 3. Das חֹדֶשׁ heißt im ganzen Pent. nie Neumond, immer Monat. Die Neumonde sind רָאשֵׁי חָדָשִׁים, vgl. Num. 10, 10. 28, 11. V. 14. d. C. ist nicht zu übersetzen mit De Wette: „Das ist das Brandopfer des Neumonden für jeden Neumond von den Neumonden des Jahres," sondern: „dies ist das Brandopfer des Monats für jeden Monat unter den Monaten des Jahres," vgl. das חֹדֶשׁ חָדָשִׁים in Ex. 12, 2., wie Venust richtig hat. Das Opfer bezog sich auf den ganzen Monat. Daß es zu Anfang desselben dargebracht werden sollte, war schon vorher gesagt. Ebenso Num. 29, 6., wo das Monatsopfer und das Tagesopfer zusammengestellt werden. Ex. 19, 1. ist nicht mit Gesenius, *thes.* S. 449. zu übersetzen: am dritten Neumond, sondern: im 3ten Monat seit dem Auszuge der Kinder Israel aus Ägypten, an diesem Tage, d. h. an dem Tage, da der Monat anfing. Sonst wäre das בַּיּוֹם הַזֶּה überflüssig. Man vergleiche nur die eine fortlaufende Reihe bildenden und im Ausdrucke möglichst gleich gehaltenen chronologischen Bestimmungen in 16, 1. 40, 17., Num. 1, 1. u. s. w., und man wird sich überzeugen, daß es nicht angeht, an dieser einen St. dem חֹדֶשׁ eine andere Bed. beizulegen, als an allen übrigen. — Auch in den übrigen BB. des A. T. heißt das חֹדֶשׁ nie Neumond, sondern nur Monatsfest, was als eine Abkürzung zu betrachten ist,

ähnlich wie z. B. Pascha; so dafs die Bed. Monat eigentlich im ganzen A. T. die einzige ist. — Wollte man für die Bedeutung Neumond, die, wie wir gezeigt haben, aufserdem gänzlich hülflos ist, in der Etymologie eine Stütze suchen, so müfste man auch behaupten, dafs יְשָׁנָה, eigentlich Wechsel, wie חֹדֶשׁ Neuheit, was immer nur die Bedeutung Jahr hat, daneben den Jahreswechsel, das Neujahr bezeichne, und dafs diese Bedeutung die ursprüngliche sey. 4. Dürfte auch das חֹדֶשׁ durch Neumond übersetzt werden, so könnte das חֹדֶשׁ הָאָבִיב doch nicht heifsen: der Neumond des Abib; denn הָאָבִיב kann nicht den Monat Abib bezeichnen. Dafs dies nach der gangbaren Erklärung des אָבִיב nicht angehe, erkennt Hitzig selbst an. Er behauptet aber S. 28., die Deutung als Ährenmonat sey erst später hineingetragen; der Ährenmonat sollte vielmehr חֹדֶשׁ הָאֲבִיבִים heifsen. Es sey wahrscheinlich nur Hebraisirung des Ägyptischen Monatsnamens Ἔπαφι. Der Grund, welcher gegen die gangbare Erklärung des אָבִיב vorgebracht wird, fällt weg, sobald dieselbe nur etwas anders modificirt wird, wie dies schon mehrere ältere Ausleger gethan haben. Dafs das אָבִיב nicht die einzelne Ähre bedeutet, erhellt aus den beiden St. Lev. 2, 14., Ex. 9, 31., und dann eben daraus, dafs nie חֹדֶשׁ הָאֲבִיבִים steht. Für diese Bedeutung spricht gar nichts. Es ist eigentlich ein Adjectivum, wie die LXX. es richtig an allen Stellen gefafst haben, Ex. 13, 4: ἐν μηνὶ τῶν νέων, vgl. 23, 15., Deut. 16, 1., Ex. 9, 31.: ἡ γὰρ πρώϊμη παρεσπαρμένη, Lev. 2, 14. nach dem *Cod. Al.* ἁπαλόν. Für die also modificirte gangbare Erklärung des אָבִיב und gegen die Hitzigsche sprechen aber folgende Gründe: *a)* Das Abib kann nicht *nom. proprium* eines Monates seyn, da alle anderen Monate im Pent. noch keinen Namen haben, sondern durch Zahlen bezeichnet werden. *b)* Das Abib würde dann nicht in der Verbindung mit חֹדֶשׁ immer den Artikel haben. *c)* Das אָבִיב kommt im Pent. selbst noch als *appellativum* und aufser der Zusammensetzung חֹדֶשׁ הָאָבִיב vor, Ex. 9, 31., Lev. 2, 14. — Wohl zu bemerken ist *d)* dafs

das חדש האביב sich nie anders findet, als wo von dem Auszuge aus Ägypten und dem in Folge desselben zu feiernden Pascha die Rede ist, eine Thatsache, welche von der Hitzigschen Ansicht aus gar nicht erklärt werden kann. Aufserdem führt derselbe Monat den Namen des ersten Monats, und tritt somit ganz in die Zahl der übrigen, vgl. z. B. Ex. 40, 17., Num. 9, 1. 20, 1. Den Namen חדש האביב führt er nur mit Beziehung auf die am Pascha darzubringenden Garben. In der Bezeichnung des Monates als חדש האביב in Ex. 13, 14. liegt schon eine Beziehung auf die Verordnung wegen Darbringung der Erstlingsgarbe, welche erst in Lev. 23, 9 ff. gegeben wird.

II. Auch Deut. 16, 1. (beobachte den חדש האביב; denn בחדש האביב hat dich der Herr dein Gott aus Ägypten geführt Nachts," לַיְלָה), bemerkt Hitzig S. 24., sey der Chodesch Abib der Neumond des Abib. Diese Nacht sey überall eine bestimmte; sie sollte es auch hier seyn und sey es, wenn wir Neumondtag des Abib übersetzen. Allein der Einwand gegen die recipirte Erklärung hat nur unter der Voraussetzung Bedeutung, dafs das Paschagesetz des Deut. unabhängig von den übrigen und selbstständig dastehe; aus dieser Thatsache aber erhellt eben die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung. Die Beziehung, in der uns. St. auf die früheren Gesetze steht, in denen die Zeit genauer bestimmt wird, gilt einer directen Verweisung gleich. — Schon Schmidt, *de Paschate* S. 170., bemerkt: *nihil difficultatis habet hic versus, si nota sit historia Ex.* 12. *de exitu filiorum Israel ex Aegypto.* Derselbe ergänzt p. 172. die St. aus Exod. 12. also: *Si itaque evolvatur, sic habebit textus: observa mensem Abib, ut facias (in nocte ejus decimaquinta) pascha Jehovae deo tuo; quia in hoc mense eduxit te Jehova deus tuus ex Aegypto nocte (eadem).* — Die positiven Gründe gegen die Erklärung von Hitzig sind aus dem Vorhergehenden zu entnehmen.

III. Exod. 13, 4. heifst es: „heute zieht ihr aus בחדש האביב." Wann, bemerkt Hitzig S. 24., ist dieses heute? Im

Vorangehenden ist es nirgends angegeben; denn über C. 12, 37. dürfen wir nicht zurückgreifen und so wird es völlig nichtssagend. Der Zusatz ferner: im Monate Abib, wäre lahm und bliebe es, wenn man auch für die Bestimmung jenes heute bis Ex. 12, 17., wo eine ganz andere Quellenschrift, zurückgehen wollte; er bliebe es, weil der Monat, in welchem jener grofse Tag fiel, dadurch an Bedeutung nichts gewann und niemals gefeiert wurde. Offenbar, schliefst er, soll der Zusatz בחרש האביב eine Bestimmung des unbestimmten היום seyn; und dafs חרש Tag, nicht Monat sey, das wird durch das dabei stehende חיום handgreiflich nahe gelegt.

Allein dafs das heute uns nicht nöthigt, dem בחרש האביב eine falsche Bed. aufzudringen, werden folgende Bemerkungen zeigen. Dafs das Paschalamm von der ganzen Gemeinde Israels am 14ten Tage des ersten Monats geschlachtet werden soll, wird von Gott an Moses gesagt in C. 12, 6.; in derselben Nacht soll es gegessen werden, v. 8.; in ihr erfolgt das Sterben der Erstgeburt v. 12., und auf dieses folgt der Auszug. Dieser Tag soll von den Isr. stets als Fest des Herrn begangen werden, v. 14.; denn an eben diesem Tage hat der Herr die Kinder Israel aus Ägypten geführt, v. 17. — Auf diese Zeitbestimmungen bezieht sich v. 29.: „und es geschah um die Mitte der Nacht, da schlug der Herr alle Erstgeburt im Lande Ägypten." Dann v. 41.: „und es geschah nach Ende von 430 Jahren, an eben diesem Tage zogen aus alle Heere des Herrn aus dem Lande Ägypten," בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָל־צִבְאוֹת יְהוָה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. Besonders an dieser letzteren St. ist die Zurückbeziehung auf v. 17. (Und ihr sollt halten den Brauch der ungesäuerten Brote, denn בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת־צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם), womit sie im Ausdrucke so auffallend übereinstimmt, unverkennbar. Man vgl. Gen. 7, 13., wo das בעצם היום הזה auf v. 11. zurückweist, 17, 23. 26., wo ebenfalls auf den im Vorhergehenden bezeichneten Tag. — Zu diesem Tage kehrt der Verf. zu Ende des Cap. in v. 51. zu-

rück, nachdem er durch eine eingeschaltete Verordnung den Zusammenhang unterbrochen hat: „Und es geschah, an eben diesem Tage führte der Herr die Kinder Israel aus Ägypten nach ihren Heeren." Daran schliefst sich unmittelbar C. 13, 1 ff.: Und der Herr sprach zu Moses (an eben diesem Tage): heilige mir alle Erstgeburt, u. s. w. (v. 3.) Und Moses sprach zum Volke (an demselben Tage): gedenket dieses Tages, an dem ihr ausgezogen seyd aus Ägypten u. s. w. (v. 4.): heute ziehet ihr aus u. s. w.

Das הַיּוֹם zeigt eben, dafs wir nicht eine Zusammenstoppelung aus verschiedenen Quellenschriften vor uns haben. Nur wenn man willkührlich das Verbundene trennt, wird das הַיּוֹם unbestimmt, und bedarf einer näheren Bestimmung, welche man durch exegetische Zwangkünste in das בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב hineinlegen will.

Auch aufserdem zeigt sich der engste Zusammenhang, so dafs wir vollkommen berechtigt sind, für die Bestimmung des heute bis auf C. 12, 17. zurückzugehen. Noch ist derjenige Theil der Paschaverordnung, die Gott an Moses in C. 12, 1—20. ertheilte, dem Volke nicht mitgetheilt; die Mittheilungen an die Ältesten in v. 21—28. enthalten nichts davon, und dafs der Grund hievon nicht in einer blofsen Abkürzung gesucht werden darf, erhellt aus v. 33. 34., wonach das Volk, ohne noch etwas von dem Gebote der ungesäuerten Brote zu wissen, durch den Drang der Umstände verhindert wird seinen Teig zu säuern — geradeso wie nachher der wörtlichen Einsetzung des Sabbath die thatsächliche, durch das Ausbleiben des Mannah, voranging *). So finden wir uns also, wenn wir den Abschnitt C. 12, 1—28. durchgelesen haben, hingewiesen auf einen Bericht über die Promulgation der Verordnung hinsichtlich der ungesäuerten Brote

*) Der von De Wette, Kritik S. 197., behauptete Widerspruch, der in der Erzählung in Bezug auf die ungesäuerten Brote statt finden soll, beruht nach dem Bemerkten auf blofsem Mifsverständnifs und fällt von selbst weg.

im Folgenden. — Ebenso aber, wie dieser Abschnitt vorwärts, weist C. 13, 3 ff. rückwärts. Warum wird die Verordnung wegen der ungesäuerten Brote nicht wie die wegen Heiligung der Erstgeburt erst von Gott dem Moses, dann von Moses dem Volke mitgetheilt, der regelmäßige Gang bei der Gesetzgebung? Warum steht der Bericht über die Mittheilung der Verordnung wegen der Mazzot, in der Mitte zwischen dem Befehle Gottes an Moses wegen der Heiligung der Erstgeburt und dem Befehle Mose's an das Volk? Wie will man dies anders erklären, als so, daſs Moses, ehe er den neuen Befehl promulgirt, dem Volke den früheren bisher noch nicht promulgirten bekannt macht, dessen Mittheilung Thatsachen voraussetzte, die erst jetzt eingetreten waren?

Daſs das בחדש האביב, auch von den allgemeinen Gründen abgesehen, gar nicht erklärt werden kann durch: am Neumond des Abib, zeigt gleich v. 5., der mit v. 4. eng zusammenhängt (heute zieht ihr aus im Monat Abib): „Und es geschieht, wenn der Herr dich bringen wird in das Land der Cananiter u. s. w., ein Land flieſsend von Milch und Honig, so hältst du diesen Dienst in diesem Monat." Will Hitzig auch hier übersetzen: an diesem Neumond? Aber es ist ja von einem siebentägigen Essen der ungesäuerten Brote die Rede, und dies kann wohl dem Monate, nicht aber dem Tage beigelegt werden.

Der Grund der Hinzufügung des בחדש האביב liegt eben in dem Verhältniſs von v. 4. zu v. 5 Da es sich um eine siebentägige Feier handelt, die dem Monat angehört, so muſs in v. 4. der Monat genannt werden, zu dem der Tag des Auszuges gehörte. Daſs dieser Monat חדש האביב genannt wird, nicht etwa wie mehrfach anderwärts, der erste Monat, geschieht mit andeutender Beziehung darauf, daſs in die 7 Tage der ungesäuerten Brote die Darbringung der Erstlinge von dem Getreide fiel, worauf schon die Hervorhebung der Fruchtbarkeit des Landes führt, vgl. Levit. 23, 10. Gerade weil das Fest neben der Geschichtswohlthat auch die auf sie basirte Naturwohlthat zum Ob-

jecte

jecte haben sollte, hatte Gott es so gefügt, dafs die Erlösung Israels in diesen Monat fiel.

IV. Die letzte St., auf die Hitzig sich beruft, ist die Ex. 12, 40. 41.: „Und die Zeit, welche die Kinder Israel sich in Ägypten aufhielten, war 430 Jahre. Und es geschah, nach Verlauf von 430 Jahren, an diesem selben Tage zogen aus alle Heere des Herrn aus dem Lande Ägypten." „Die Meinung des Verf. — sagt Hitzig S. 26. — giebt keinem Zweifel, keiner doppelten Auslegung Raum. (Allerdings nicht!) Er sagt: an demselben Tage, an welchem die 430 Jahre verstrichen waren, also am 1sten Tage des Jahres 431 sind sie ausgezogen."

Die Data zur Beseitigung dieses Einfalls sind schon im Vorhergehenden enthalten. Hier nur so viel. Wenn es heifsen soll: gerade an dem Tage, als 430 Jahre voll waren, so könnte nicht der Neujahrstag gemeint seyn, sondern nur der Tag, an welchem der Einzug der Israeliten geschehen war. Wenn Jemand sagt, zehn Jahre nach meinem Amtsantritt, an diesem selben Tage, wer wird dann unter dem Tage den Neujahrstag verstehen? Die St. würde somit gar nichts für Hitzig beweisen. Welcher Tag dies gewesen, müfste noch immer aus dem Vorhergehenden entnommen werden. Etwas anderes wäre es, wenn in der Genesis etwa erzählt würde, der Einzug sey am ersten des Abib geschehen.

Zu geschweigen, dafs das עֶצֶם sich im Pent. immer auf einen im Vorhergehenden genannten Tag bezieht, vgl. aufser den angeff. St. Lev. 23, 14., wie kann man nur daran denken, das בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה hier anders zu erklären, wie das in v. 17.? Man beachte namentlich das höchst Eigenthümliche: die Heere des Herrn, in v. 17. 41. 51.

Nachdem sich der Text selbst an allen Stellen, die Hitzig zu Gunsten seines unglücklichen Einfalls anführt, also an ihm gerächt hat, wird man nicht ohne Lächeln seine Worte S. 21.:

„Wenn ich nun Lust trage, dasselbe (das חדש in dem חדש האביב) durch Neumondstag zu übersetzen, wer will es mir wehren?" vernehmen.

Auf eine ergötzliche Weise sucht Hitzig S. 27. das für ihn höchst schwierige Problem zu lösen, wie das Pascha vom Neumond, dem es ursprünglich angehört haben soll, auf den 14ten überging. Man habe das אביב fälschlich durch Ähre erklärt und nun das חדש nicht mehr als Neumondstag fassen können. So habe man also gar keinen Tag mehr gehabt und deshalb den mittelsten des Monats willkührlich herausgegriffen.

Da das Problem als gar nicht vorhanden nachgewiesen worden, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ausführlich darzuthun, wie diese Lösung desselben eine gänzlich unhaltbare ist. Man braucht keine feine Nase zu haben, um zu vermerken, dafs sie nach Öl riecht. Sie zeigt in einem merkwürdigen Beispiele, wie sehr die neuere Kritik ihr Auge vor dem wirklichen Leben verschliefst. Es ist etwas Grofses um die Verlegung des wichtigsten Festes. Ein ganzes Volk wird dabei nie sich durch die Pedantereien einiger Gelehrten bestimmen lassen, am wenigsten ein Volk von solcher religiösen Zähigkeit, wie die Israeliten. Man denke nur an die Osterstreitigkeiten in der christlichen Kirche.

Mazzot und Pascha.

Hitzig behauptet l. c. S. 32., in Ex. 23., welches mit C. 34. das gleiche Paschagesetz enthalte und ohne Zweifel das älteste, heifse das Fest noch gar nicht Pascha; es sey das Fest der Mazzot, und leite seinen Ursprung von der geschichtlichen Thatsache her, welche Ex. 12, 37—42. erzählt ist. Der Zusatz: „sieben Tage sollst du Mazzot essen, wie ich dir geboten," in d. St. rühre von dem späteren Bearbeiter her. Das siebentägige Essen sey eine später ausgeklügelte Unangemessenheit. „Wir begegnen ihr allenthalben da, wo die Feier auf die Mitte

des Monates trifft, und da ist das Fest auch bereits ein gedoppeltes, Passa und Mazzot, und zwar also angeordnet, dafs an die Stelle der Mazzot auf den vermeintlichen Zeitpunct des Auszuges sich das Passa pflanzte und das Mazzot sich auf den 15ten und die folgenden Tage weiter schob, Lev. 23, 5. 6., Num, 28, 16. 17." Später sey der bedeutungslose Zufall, dafs die Israeliten den Teig nicht säuerten, hinter der Verschonung der Israelitischen Erstgeburt zurückgetreten. „Deshalb wird auch ein besonderes Fest der Mazzot Ex. 12., Num. 9. gar nicht anerkannt und Num. 28, 17. bleibt חַמֻּצוֹת hinter אֶת weg. Obgleich noch 7 Tage lang zu essen (Ex. 12, 15., Num. 28, 17.), bilden sie Ex. 12, 8., Num. 9, 11. nur eine Zukost des Paschalammes und nicht anders verhält sich auch die Sache Deut. 16."

Also: in Ex. 23. u. 34. giebt es noch gar kein Pascha, nur ein Fest der ungesäuerten Brote; dann ein gedoppeltes Fest, Pascha und Mazzot; in den spätesten St. giebt es nur noch ein Pascha, kein Fest der ungesäuerten Brote mehr. Das Essen der Mazzot fiel früher mit dem Zeitpuncte des Auszuges zusammen, später ging es auf die folgenden Tage über.

Falsch ist hier zuvörderst die Behauptung, dafs Ex. 23. und 34. das älteste Paschagesetz enthalten. Dafs diese St. nicht die Grundstellen über das Pascha seyn können, liegt auch ohne die specielle Verweisung, welche Hitzig ganz willkührlich für später eingetragen erklärt, am Tage. Das Essen der Mazzot wird gar nicht motivirt und doch müfste man an der Grundstelle eine Motivirung erwarten. Was aber die Hauptsache ist, C. 23. v. 18. ist ohne die Beziehung auf die Grundstelle C. 12. schlechthin unverständlich. Ohne sie weifs man gar nicht, welches das Opfer Gottes κατ' ἐξ. ist, das nicht bei Gesäuertem geschlachtet werden darf; man weifs nicht, was man mit dem concisen Ausdrucke עַל־חָמֵץ anfangen soll; ebenso wenig weifs man auch, was für ein Fest mit dem Feste Jehovahs κατ' ἐξ. gemeint ist. Nur die letzte Unbestimmtheit fällt in der Parallelst. C. 34, 25. weg.

Dafs das Fest in Ex. 23. und 34. nicht Pascha genannt wird, kann dem Einfalle von Hitzig (der Name einer Hypothese ist noch zu gut) nicht zu gute kommen. Der wahre Grund dieser Thatsache liegt klar vor. Es sollte das ganze 7tägige Fest bezeichnet werden. Da war nun der Name: das Fest der ungesäuerten Brote, der allein passende. Der Name Pascha wird im Pent. nie von dem ganzen Feste gebraucht. Dies erkannte schon Schmidt, *de Paschate* S. 277. Pesach steht immer nur von dem Paschaopfer und Paschamahl; das ganze Fest heifst immer das Fest der ungesäuerten Brote. — Aus ein und demselben Grunde wird das Fest das Fest der ungesäuerten Brote genannt, und in den Monat verlegt, nicht auf einen bestimmten Tag. Schon wegen des letzteren Umstandes können die Worte: sieben Tage sollst du u. s. w. nicht später eingeschoben seyn. Wäre nicht von einer mehrtägigen Feier die Rede, so würde der Tag angegeben werden.

Wir können mit schlagenden Gründen darthun, dafs das Wesen des Pascha dem Verf. von Ex. 23. u. 34. bekannt war, dafs also der Nichtgebrauch des Namens nicht den von Hitzig angenommenen Grund haben kann. In C. 34, 18. 19. schliefst sich gleich an die Verordnung wegen der siebentägigen Mazzot in v. 18. das Gebot wegen Heiligung der Erstgeburt. Dies zeigt, dafs dem Verf. die Verschonung der Israelitischen Erstgeburt bekannt war. War dies, so konnte für ihn das Pascha nicht blos Fest der ungesäuerten Brote seyn. Kennt er die Thatsache, die dem Pascha zu Grunde liegt, so mufs er auch das Pascha kennen. Besonders wichtig aber ist C. 34, 25.: „nicht sollst du schlachten das Blut meines Opfers bei Gesäuertem und nicht soll übernachten bis zum Morgen das Opfer des Paschafestes," vgl. mit 23, 18.: „nicht sollst du schlachten bei Gesäuertem das Blut meines Opfers (der Chald.: *non mactabis super fermento sanguinem Pesach mei*, Rivet.: *i. e. non immolabis victimam paschalem, donec fermentum omne ex domibus expurgatum sit*), und nicht soll übernachten das Fett meines

Festes bis zum Morgen." Vor dem Schlachten des Paschalammes soll alles Ungesäuerte hinweggeschafft werden, Compendium von C. 12, 15. 20. 13, 6 ff.; nichts soll davon übrig gelassen werden bis zum Morgen, Compendium von C. 12, 10. — Das Paschalamm ist in beiden St. das Opfer Gottes κατ' ἐξ. In C. 23, 18. wird das Paschalamm so sehr als die Substanz des Festes betrachtet, dafs geradezu steht: das Fett meines Festes, für: meines Festopfers. — So enthalten also Ex. 23. und 34., die Compendien, compendiarisch alle drei Momente, welche in dem eigentlichen Paschagesetze vorkommen: 1. das Paschaopfer, 2. die ungesäuerten Brote, 3. die Heiligung der Erstgeburt.

Hitzig sucht freilich der St. Ex. 23, 18.: „nicht soll übernachten das Fett meines Festes bis zum Morgen" eine Deutung zu geben, wonach sie für unsern Zweck unbrauchbar wird. Nach ihm (vgl. S. 39.) soll sie die allgemeine Bestimmung enthalten, das Fett der Opferthiere nicht bis zum Morgen liegen zu lassen, damit es nämlich nicht in Fäulnifs übergehe und stinke. Ein solches allgemeines Gebot erwarte man hier; es stehe unter ganz ähnlichen und hänge namentlich mit dem vorhergehenden eng zusammen, da sie beide und sie allein auf den Opfercultus sich beziehen. Der Verf. von Ex. 34. habe dies Gesetz verschlimmbessert und es auf das Pascha bezogen.

Allein diese Auslegung ist gänzlich unhaltbar. 1. Ein sehr ungünstiges Vorurtheil gegen sie mufs schon das erwecken, dafs Hitzig C. 34, 25. für eine Verschlimmbesserung erklären mufs. Die Deutung, welche diese Stellung den Worten giebt, darf gewifs nur auf zwingende Gründe hin verlassen werden. 2. Mit sichtbarer Absichtlichkeit geht Hitzig über die erste Hälfte des V. schnell hinweg. Dafs er auch ihr eine allgemeine Beziehung geben will, ist klar. Dafs dies aber nicht angehe, hat schon Rivet, *opp. t.* 1. Roterod. 1651 p. 1085., dargethan: *Levit. C. 2. habetur generalis regula: omnis oblatio, quae offertur domino, absque fermento fiet; nec quidquam fermenti aut mellis adolebitur in sacrificiis domini. Sed hoc*

intelligendum est de oblationibus, quae offerebantur domino ex rebus inanimatis (מנחה), *maxime quae fiebant ex simila, in qua misceri poterat fermentum. — Hic autem cum non agatur de oblatione ex simila, sed de ea, quae sanguinem habebat**), *aliud oportet esse, quam id, quod in oblatione similae prohibetur. Non legimus aliquando cum sanguine victimae fermentatum panem aut non fermentatum fuisse mixtum, sed quid sub his verbis intelligatur ex C.* 34, 25 *etc. Quod in aliis sacrificiis necessarium non erat, in quibus Ebraei agitantes convivia ex carnibus sacrificiorum poterant uti pane fermentato.* Man vgl. das על in Ex. 12, 8, Num. 9, 11., Deut. 16, 2.: „nicht sollst du essen dabei Gesäuertes, 7 Tage sollst du dabei essen Ungesäuertes, Brot des Elendes," welche St. von der unsrigen insofern abweicht, als hier geboten wird, den Sauerteig vor dem Schlachten des Paschalammes und somit vor dem Anfange des ganzen Festes hinwegzuschaffen, dort kein Ungesäuertes während des ganzen Festes zu essen, was aber eng zusammenhängt. — Bezieht sich nun die erste Vershälfte auf das Pascha, so liegt es am nächsten, im Parallelismus mit ihr auch die zweite auf das Pascha zu beziehen; vgl. Deut. 16, 2—4., wo ebenfalls beides, das Essen der ungesäuerten Brote und das nicht übrig lassen vom Paschamahle bis zum Morgen, miteinander verbunden wird. — Auch in Bezug auf den entfernteren Context steht das Gesetz nach unserer Deutung ganz passend: zuerst in v. 14—17. von den drei Festen im Allgemeinen, dann noch in v. 18. zwei Bestimmungen in Bezug auf das erste und Hauptfest angedeutet, bei denen man ein κ. τ. λ. hinzuzudenken hat. 3. Auch für sich betrachtet lassen unsere Worte keine andere Beziehung zu, ausser der auf das Paschalamm. Das וְחַגִּי übergeht Hitzig ganz

*) Es heißt nicht: du sollst nicht opfern — dann könnte man noch an die die זְבָחִים begleitenden מִנְחוֹת denken — sondern: du sollst nicht schlachten. Schon beim Schlachten soll gar kein Sauerteig vorhanden seyn.

mit Stillschweigen und erklärt ohne weiteres so, als ob stände: meines Opfers. Die Bestimmung, dafs nichts davon (das Fett wird in uns. St. als *pars praecipua* genannt) bis zum Morgen übrig bleiben sollte, ist dem Paschalamm ganz eigenthümlich. Mit dem Gesetze Levit. 19, 6., wo es von den Schelamim heifst: „am Tage eures Opfers soll es gegessen werden, und am folgenden Tage, und was (am dritten Tage) übrig ist, soll mit Feuer verbrannt werden," vgl. 7, 16. 17., kann das unsrige nicht gleichen Zweck haben. Dann müfste auch hier ein längerer Termin gestellt seyn. Endlich, in dem עַד־בֹּקֶר liegt, wie es scheint, eine Beziehung darauf, dafs das Opfermahl ein nächtliches. Sonst müfste es wohl heifsen: bis zum Morgen des folgenden Tages. Das בֹּקֶר bildet den Gegensatz gegen die Nacht.

Wir haben mit so schlagenden Gründen dargethan, dafs die Stellen, welche nach Hitzig von dem Pascha noch nichts wissen sollen, gemifsbraucht worden sind, dafs es sich nicht der Mühe verlohnt, noch anzuführen, wie es undenkbar ist, dafs je die ganze Festfeier sich blos auf den Ritus der ungesäuerten Brote beschränkte, zumal nach der rohen Auffassung dieses Ritus als blofser Erinnerung an eine für sich betrachtet geringfügige und ideenlose Thatsache.

Nachdem wir auf diese Weise den Hauptpunct beseitigt haben, wenden wir uns zu den übrigen Widersprüchen, welche Hitzig entdeckt haben will.

Es ist blofser Einfall, dafs das Essen der ungesäuerten Brote sich Anfangs auf eine einzige Mahlzeit beschränkt habe, später aber auf 7 Tage ausgedehnt worden sey. Wo der Mazzot überhaupt Erwähnung geschieht, da auch der 7 Tage. Freilich, ist die Hitzigsche Ansicht von der Entstehung des Ritus der Mazzot richtig, so läfst sich nicht denken, wie man darauf kam, sie 7 Tage zu essen. Aber dafs diese Ansicht unrichtig ist, zeigt eben das siebentägige Essen, zeigt auch die hohe Bedeutung, welche aufserdem überall diesem Ritus beigelegt wird. Bei der Hitzigschen Ansicht wird der unläugbar statt findende Zusam-

menhang des Verbotes des חָמֵץ beim Pascha und bei den מנחות (vgl. Levit. 2, 11.: „jede Minchah, die ihr dem Herrn darbringt, soll nicht aus Gesäuertem gemacht werden; denn aller Sauerteig und aller Honig, davon sollt ihr keine Feuerung dem Herrn anzünden," Baal Turim: *quia fermentum corruptionem hominis vel pravam concupiscentiam, mel autem improbam ejus dulcedinem s. voluptatem denotat)* ganz zerrissen. — Die wahre Bedeutung des Essens der ungesäuerten Brote lernen wir am besten aus 1 Cor. 5, 6. kennen. Das ungesäuerte Brot bildet die εἰλικρίνεια und ἀλήθεια ab, welcher der Erlöste sich befleißigen soll, was wir hier nur andeuten können und bei anderer Gelegenheit weiter ausführen werden.

Wir finden nirgends zwei Feste, Pascha und das der ungesäuerten Brote, nirgends wird der Anfang des Festes der ungesäuerten Brote auf den Tag nach dem Pascha verlegt. Wenn Levit. 23, 5. 6.: „im ersten Monat, am 14ten Tage des Monates, zwischen den beiden Abenden, ist Pascha dem Herrn. Und am 15ten Tage des Monates ist das Fest der unges. Brote dem Herrn; sieben Tage sollt ihr unges. Brote essen," das Pascha dem 14ten zugetheilt wird, der Anfang des Festes der ungesäuerten Brote dem 15ten, so erklärt sich dies daraus, daſs der Abend, der auf den 14ten folgte, entweder als zu ihm gehörig, seinen Beschluſs bildend, oder als zum 15ten gehörig, seinen Anfang bildend, betrachtet werden konnte. Das erste geschieht in Bezug auf das Paschalamm, weil dieses schon בֵּין הָעַרְבַּיִם geschlachtet wurde, das zweite in Bezug auf die Mazzot, weil ihr Essen erst begann, nachdem der 15te wirklich eingetreten war, und weil die Tage vom 15—21sten gezählt wurden. Wenn die Mazzot nach Ex. 12, 18. „am 14ten Tage des Monates am Abend" gegessen werden sollten „bis zum 21sten am Abend," so muſste ihr Essen, da nach der gewöhnlichen Zeiteintheilung der Tag am Abend begann, streng genommen dem 15ten angehören. — Die Gründe, welche darthun, daſs der Abend des 14ten, an welchem das Pascha gegessen werden sollte,

den 14ten Tag nicht begann, sondern beschloſs, also eigentlich schon dem 15ten angehörte, hat schon Schmidt, *de Paschate* p. 396. entwickelt. *Neque enim* — bemerkt er u. a. — *quando in scriptura mentio fit vesperae alicujus diei, ita ut vespera ista distinguatur a nocte, putamus usquam inveniri ullum locum, ubi intelligatur vespera diem terminans.* Gegen die zuletzt von Rauch vertheidigte Annahme, daſs das Pascha zu Anfang des 14ten gegessen wurde (vgl. die Gegenbemerkungen von De Wette, Stud. u. Crit. 1834. S. 939 ff.), spricht auch das בין הערבים. Bildete der Paschaabend den Anfang des 14ten, so müſste das בין הערבים noch dem 13ten angehören. — Der Fehler ist auch hier, daſs man es unterlassen hat, die spätere Stelle aus der früheren, die Übersicht aus dem *locus classicus* näher zu bestimmen. Dasselbe gilt auch von der zweiten Stelle, auf welche Hitzig sich beruft, Num. 28, 16. 17. Wir haben nirgends ein Fest der ungesäuerten Brote im Gegensatze gegen das Pascha. Das Fest der ungesäuerten Brote bezeichnet das Ganze mit Einschluſs der eigentlichen Paschamahlzeit. In Levit. 23. und Num. 28. werden nicht zwei getrennte Feiern nebeneinander gestellt, sondern nur der Anfang und Hauptbestandtheil der Feier und das Ganze derselben.

Deut. C. 16, 2.

An dieser St. heiſst es: „Und du schlachtest als Pascha für den Herrn deinen Gott Schaafe und Rinder an dem Orte, welchen der Herr erwählen wird, daſs er seinen Namen dort wohnen lasse." Sie war schon in der älteren Zeit der Gegenstand vielfacher Erörterungen, vgl. Schmidt, *de Paschate* S. 170. Zuletzt bemerkt in Bezug auf sie Hitzig, S. 35., sie verstoſse gegen die Gesetzgebung des Leviticus durch die Bestimmung, daſs als Pascha Jehovahs Schaafe (Ziegen) und Rinder geopfert werden sollten.

Allein dafs es aufser dem Paschalamm noch andere Paschaopfer gab, ersehen wir schon aus Levit. 23, 8. Die Bestimmungen über Beschaffenheit und Zahl derselben finden wir in Num. 28, 19—26. Sie bestehen aus בָּקָר und צֹאן. Es sind Brandopfer und Sündopfer. Schelamim sind nicht dabei.

Der Unterschied ist nun nur der, dafs in uns. St. das חַג die Paschaopfer überhaupt, nicht das Paschaopfer κατ' ἐξ. allein bezeichnet. (Auch unter צֹאן ist nicht allein das Paschalamm zu verstehen.) Dafs der Verf. beides hätte unterscheiden müssen, kann man nur von falscher Ansicht in Bezug auf seinen Zweck aus behaupten. Ihm kam es nur auf das Wo der Darbringung an. In Bezug auf dieses mufste alle Zweideutigkeit und Unbestimmtheit vermieden werden, und wirklich ist auch bei diesem Puncte der Verf. weitläufig und genau genug; negativ und positiv kommt er immer darauf zurück. Das Übrige ist blofse Einfassung, oder hat nicht legislatorischen, sondern parānetischen Character. Dieser Nachtrag in Bezug auf das Pascha steht in engem Zusammenhang mit der speciellen Bestimmung des Deut., in Bezug auf das auch De Wette, Beitr. 1. S. 283, bemerkt: „Fast alle unserm Buche eigene Gesetze beziehen sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan." Dasselbe findet auch bei den beiden andern grofsen Festen statt. Auch hier hat der Verf. nur das wo im Auge. Schon dafs er sich nur mit denjenigen Festen beschäftigt, welche am Orte des Heiligthums zu feiern waren, zeigt, dafs er nicht im Allgemeinen von den Festen handeln will, sondern nur in einer speciellen Beziehung.

So viel von den angebl. Widersprüchen in Bezug auf das Pascha.

Ex. 17, 1 ff. Num. 20, 1 ff.

Die in diesen Stellen erzählten Begebenheiten — sagt man (Vater S. 490., vgl. Hartmann S. 196.) — tragen eine auf-

fallende Ähnlichkeit. An beiden Orten lehnen sich die Israeliten wegen Wassermangels auf; an beiden Orten erhalten sie Wasser aus dem Felsen und beide Male erhält der Ort der Begebenheit einerlei Namen. Es ist wahrscheinlich ein und dieselbe Begebenheit, welche erst im Laufe der Zeit durch die schwankende Tradition an zwei verschiedne Örter versetzt worden. Der Sammler des Pent. fand eine doppelte in den Nebenumständen differirende Relation vor und nahm beide in das Werk auf. Daſs beide Relationen von ein und demselben Verfasser herrühren, kann schon wegen der Verschiedenheit des Sprachgebrauches nicht angenommen werden, im Exod. steht gleichbleibend עַם und וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, in Num. עֵדָה und קָהָל, in Exod. הַר in Num. סֶלַע.

Wir beginnen mit einer Berichtigung des Thatbestandes. Falsch ist die Behauptung, daſs der Ort beide Male denselben Namen erhalte. Der erste Ort erhielt den Namen Massah und Meribah, der zweite Kadesch und En Mischpat. Die Veranlassung des Irrthumes liegt in Num. v. 13.: „dies sind die Haderwasser, wo die Kinder Israel haderten mit dem Herrn und er sich heiligte an ihnen." Hier wird aber kein Wort davon gesagt, daſs der Ort den Namen Meribah erhielt. Auch anderwärts ist überall nur von den Haderwassern zu Kadesch die Rede. Daſs der Verf. den Ausdruck Haderwasser gebraucht, geschieht absichtlich. Die Wiederholung der Bezeichnung, welche bei der früheren Begebenheit zum *nom. propr.* geworden, gilt einer Hinweisung auf dieselbe gleich, und läſst somit den Unglauben des Volkes und seiner Führer in um so grellerem Lichte erscheinen. — Ebenso falsch sind auch die sprachlichen Wahrnehmungen, aus welchen die Verschiedenheit des Verf. erwiesen werden soll. Die Erzählung im Exod. beginnt gleich mit den Worten: und es brach auf כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; in Cap. 16., welches mit C. 17. in der engsten Verbindung steht, vgl. bes. C. 17, 3. mit 16, 3, kommt beides, das קָהָל und das עֵדָה, das letztere mehrfach vor. Daſs nur im Ex. die Älte-

sten erwähnt werden, erklärt sich einfach daraus, daſs hier das Wunder nur vor den Augen der Ältesten geschah, dort vor den Augen des ganzen Volkes. Ebenso beruht es auf sachlicher Differenz, daſs in Ex. צוּר vorkommt, in Num. סֶלַע, welche beide Wörter ja nicht gleichbedeutend sind.

Fassen wir nun den also festgestellten Thatbestand ins Auge, so können wir nicht anders als urtheilen, daſs der ganze Anstoſs aus unklarer und unbewuſster Wunderscheu hervorgegangen. Wenn eine natürliche Abhülfe zweimal vorkäme, so würde Niemand darin eine Schwierigkeit finden. Der Wassermangel war in der dürren Wüste die beständig sich erneuernde Versuchung, deren Grüſse die Berichte der neueren Reisebeschreiber uns zur Anschauung bringen. Schon Exod. 15, 22 ff. murrt das Volk wegen Mangels an trinkbarem Wasser in Marah, und das bittere Wasser wird in süſses verwandelt. Und nach der Begebenheit in Num. 20. wird gleich wieder dieselbe Klage erhoben, vgl. 21, 4. 5.: „Und sie brachen auf von dem Berge Hor nach dem Schilfmeere zu und das Volk ward ungeduldig auf dem Wege. Und das Volk redete wider Gott und wider Moses: warum habt ihr uns herausgeführt aus Ägypten, daſs wir sterben in der Wüste? denn wir haben kein Brot und kein Wasser." Blieb die Noth sich gleich, so muſs man es von vorn herein wahrscheinlich finden, daſs auch die göttliche Hülfe sich wiederholte, und das um so mehr, da sie zum zweiten Male der neuen Generation zu Theil wurde, mit der die Führungen Gottes von neuem begannen. Erkennt man erst, daſs der geistliche Fels den Israeliten folgte, daſs sie beständig von dem geistlichen Wasser tranken, das aus ihm hervorging, 1 Cor. 10, 4., ist man also in Stand gesetzt einzusehen, daſs das äuſserlich Wunderbare das innerlich Natürliche war, so wird man in der ersten Begebenheit eine Weissagung auf eine zweite finden, die sicher in Erfüllung gehen muſste, sobald dieselben Umstände sich wiederholten. Die Gegner sollten sich also in so weit klar werden, daſs sie den Angriff nicht ferner gegen das zweimal, son-

dern nur beide Male gegen den wunderbaren Character der Begebenheit richteten, und auch gegen diesen nicht in seiner Abgerissenheit, sondern nur auf Grund der Beweisführung, dafs Israel bei dem Zuge durch die Wüste nicht unter der besondern Leitung seines Gottes gestanden, dafs das ganze Verhältnifs zu diesem nur ein erträumtes gewesen. Aber man möchte gar zu gern den Kampf von dem dogmatischen Gebiete in das historisch-kritische hinüberspielen.

Jedoch mufs zugestanden werden, dafs immer einiger Grund zum Verdachte übrig bliebe, wenn nicht beide Begebenheiten ihre eigenthümliche Physiognomie hätten, wenn sie bis auf Ort und Zeit einander gleich wären, so dafs man ohne weiteres die Erzählung im Ex. in das Buch Numeri versetzen könnte und umgekehrt. Allein nur vom Standpuncte der oberflächlichsten Betrachtung aus könnte man dies behaupten. Geht man irgend tiefer ein, so zeigt sich das gerade Gegentheil.

Eigenthümlich ist der St. im Buche Numeri Mose's und Aharons Unglauben. Moses spricht zu dem Volke in ärgerlichem Zweifelmuthe: „höret doch ihr Widerspenstigen, sollen wir aus dem Felsen euch Wasser hervorbringen?" Mich.: *ex re, quae fieri nequit, a nobis postulatis?* Er schlägt zweimal, in Hast und Unruhe, ist seiner Sache nicht sicher. In ursachliche Verbindung hiemit wird Aharons und Mose's Tod gesetzt. Also gerade der Hauptmoment ist der zweiten Begebenheit eigenthümlich. Dieser ist von der Art, dafs er bei der ersten Begebenheit gar nicht einmal gedacht werden kann. Ein Ermüden tritt uns hier entgegen, wie es erst nach langjährigen Versuchungen denkbar ist. Nie hatte bis dahin sich Moses vor dem Volke vergessen. — In v. 3.: „möchten wir doch gestorben seyn mit unsern Brüdern vor dem Herrn," findet sich eine Beziehung auf eine Thatsache, die bei der ersten Begebenheit noch nicht geschehen war. Ebenso auch in v. 6.: „und Moses und Aharon kamen von der Gemeinde zu der Thür des Versammlungszeltes," während es in Exod. v. 4. blos heifst: „und

Moses schrie zum Herrn." In der Zeit zwischen den beiden Begebenheiten war die Stiftshütte errichtet worden. Dann v. 9.: „und Moses nahm den Stab מִלִּפְנֵי יְהוָה, wie er ihm geboten." Der Stab lag jetzt im heiligen Zelte. So genau fügt sich die Erzählung in den Zusammenhang der Geschichte; so wenig gleicht sie einem verwehten Blatte, das der Zufall hierhin und dorthin geworfen.

Gegen die Annahme der Gegner, dafs die beiden Erzählungen von verschiedenen Verfassern aufgezeichnet seyen, sprechen die Beziehungen, welche sich in der letzteren auf die erstere finden. Mit auffallender Kürze heifst es in Num. v. 7. blos: „nimm den Stab," so dafs mehrere an Aharons Stab gedacht haben. Diese Kürze weist, wie so oft im Pent., hin auf eine ausführlichere Bezeichnung, welche früher bei ähnlicher Veranlassung vorgekommen. Wir finden sie in Ex. v. 5.: „den Stab, womit du schlugst den Nil, nimm in deine Hand." Ebenso ist in Num. aus Exod. das: „und du schlägst den Felsen" zu ergänzen. Wie nothwendig hier die Hinzunahme des Ex. zum Verständnifs der abgebrochenen Erzählung in Num. ist, geht aus dem Mifsverständnifs von Kanne II, 105. u. A. hervor, das blos dadurch veranlafst worden, dafs sie die St. im B. Num. allein aus sich selbst erklären wollten. Sie meinen, Moses solle hier seinen Führer und Wanderstab zwar mitnehmen, aber blos zum Felsen reden. Sein Schwachglaube habe sich dadurch geäufsert, dafs er, dem blofsen Worte mifstrauend, dennoch geschlagen habe.

Wie wenig wir es hier mit einer unsichern und schwankenden Sage zu thun haben, das zeigen die festen und sicheren Beziehungen auf diese Begebenheiten, die scharfe Sonderung derselben, so oft ihrer im Pent. gedacht wird. Besonders merkwürdig sind hier Num. 27, 12—14.: „Und der Herr sprach zu Mose: steige auf den Berg Aberim — und auch du sollst versammelt werden zu deinem Volke, wie Aharon dein Bruder versammelt worden ist: wie ihr widerspenstig waret gegen meinen Befehl in der Wüste Zin bei dem Hader der Gemeinde, dafs ihr mich hei-

ligtet durch Wasser vor ihren Augen. Dies sind die Haderwasser von Kadesch in der Wüste Zin;" und Deut. 32, 51.: „weil ihr gesündigt wider mich inmitten der Kinder Israel an den Haderwassern von Kadesch, in der Wüste Zin, indem ihr mich nicht heiligtet inmitten der Kinder Israel." Die Genauigkeit der geographischen Bezeichnung hat den besonders deutlich an der ersteren St. hervortretenden Zweck, den Vorfall in Num. von dem im Exod. zu unterscheiden. Die Voraussetzung, dafs es noch andere Haderwasser gebe, giebt sich deutlich zu erkennen. — Auf die erste St. bezieht sich noch Num. 33, 15.: „und sie lagerten sich zu Raphidim, und das Volk hatte dort kein Wasser zu trinken," ebenso auch Deut. 8, 15.; die zweite hat der Verf. schon klar vor Augen, ehe er über die erste berichtet. Es heifst Gen. 14, 7.: „und sie kamen nach En Mischpat, d. i. Kadesch." Es ist klar, und hätte nicht von Kanne II. p. 107. verkannt werden sollen, dafs diese beiden Namen erst aus der Begebenheit im Buche Numeri hervorgewachsen sind, En Mischpat mehr als appellativische Bezeichnung dem *nom. propr.* zur Seite gehend, damit seine Bedeutung immer frisch und bewufst bleibe, Kadesch als das eigentliche *nom. propr.* *). Der ursprüngliche Name wird gar nicht genannt. Die Begebenheit hatte so tiefen Eindruck auf das Volk gemacht, dafs der

*) Vater führt, S. 633., Gen. 14, 7. unter den „Stellen mit erklärenden Zusätzen, besonders zu Ortsnamen, wie man sie aus Mose's Zeit nicht hätte erwarten dürfen," auf. Mit welchem Rechte aber, sieht man gar nicht ein. Dafs ein und dieselbe Begebenheit nach ihren verschiedenen Momenten einen doppelten Namen hervortrieb, — Quelle des Gerichtes, wegen des Urtheils über Moses und Aharon, vgl. Num. 20. 12., Kadesch, weil der Herr sich dort an den Israeliten geheiligt hatte, Calv.: *quia prostrata eorum improbitate et petulantia sanctum suum nomen a contemtu vindicaverat*, vgl. das Gilead und das Mizpah in Gen. 31, 48. 49., — kann nur so lange befremden, als man den innigen Zusammenhang von Name und Sache im höchsten Alterthum verkennt. Die St. beweist weiter nichts, als dafs die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht vor der Begebenheit Num. 20. vorhanden gewesen seyn kann.

neue Name sich schnell festgesetzt hatte. Nur an einigen wenigen St., Deut. 1, 2. 19., kommt der ursprüngliche Name Barnea noch in Verbindung mit Kadesch vor *), während der Ort gewöhnlich, vgl. Num. 34, 4., Deut. 2, 44., Jos. 10, 42., blos Kadesch genannt wird. Auch die Wüste, in der Kadesch Barnea lag, mufste ihren früheren Namen Zin mit dem Namen Kadesch vertauschen, oder wenigstens diesen Namen als Beinamen annehmen, vgl. Num. 33, 36.: „und sie lagerten sich in der Wüste Zin, d. i. Kadesch," vgl. 27, 14.

Ein unverwerfliches Zeugnifs für die historische Wahrheit beider Begebenheiten legen endlich die aus ihnen hervorgegangenen Ortsnamen, Massah und Meribah, und Kadesch ab. Die hebräische Etymologie, die Beziehung auf die bezeichneten Begebenheiten ist bei ihnen ganz klar, während Namen wie Barnea und Zin keine leicht erkennbare hebräische Etymologie zulassen.

Ex. 23, 16. und 34, 22.

Hitzig, Ostern und Pfingsten S. 15., bemerkt: „Wo Ex. 34, 22. die Weizenerndte genannt ist, da bietet C. 23, 16.: „„dein Geschäft, welches du auf dem Felde säst."" — Wir haben also in C. 23. ein Fest der Erstlingsfrüchte überhaupt, an welchem die Erstlinge des Getreides dargebracht wurden. An dem Feste C. 34. dagegen soll man die Erstlinge des Weizens opfern." Mit der Gerstenerndte aber habe die Erndtezeit überhaupt ihren Anfang genommen. Das Fest in C. 23. sey also ein solches der Erstlinge der Gerste, und es folge, dafs in C. 23. die

*) Reland's (p. 114 sqq.) u. A. Annahme eines doppelten Kadesch beruht auf Unkenntnifs der seitdem erst aufgehellten Localitäten. Von der Bemerkung, die Reland p. 115. in Bezug auf Kadesch Barnea macht: *certe in sacro codice nunquam urbs appellatur hoc nomine*, ist gerade das Gegentheil richtig. Kadesch Barnea ist immer Name des Ortes, nie der Wüste. Die Wüste hiefs Zin, mit dem Beinamen Kadesch.

die Festfeier um so viel früher denn in C. 34. treffen mufste, als vom Beginn der Gerstenerndte bis zu dem der Weizenerndte Zeit verflieſst.

Wir wollen zuerst die beiden Stellen hersetzen, Ex. 23, 16.: „Und (halten sollst du) das Fest der Erndte, der Erstlinge der Früchte, die du auf dem Felde säst, und das Fest der Einsammlung am Ende des Jahres, wenn du eingesammelt hast deine Früchte vom Felde." C. 34, 22.: „Und das Fest der Wochen sollst du dir halten, der Erstlinge der Weizenerndte."

Wenden wir uns nun zur Beseitigung der von Hitzig urgirten „ziemlich obenauf liegenden" Differenz, so entsteht vor Allem die Frage: ist das in C. 23. erwähnte Erndtefest, חַג הַקָּצִיר, als ein solches zu denken, welches beim Beginn der Erndte, oder welches am Schluſs derselben gefeiert wurde. Daſs es kein Drittes giebt, daſs eine Feier des Erndtefestes mitteninne undenkbar ist, erkennt auch Hitzig an. Dieser nun setzt voraus, daſs das Fest beim Beginn der Erndte gefeiert wurde, und daſs man die darzubringenden ersten reifen Ähren von der Gerste nahm. Allein das Gegentheil ist das Richtige. Auch das mit dem Erndtefeste zusammengestellte Fest der Einsammlung wurde nach vollbrachter Einsammlung gefeiert. Die Erstlinge der Feldfrüchte, welche an dem Erndtefeste dargebracht wurden, bestanden nach der Parallelst. Lev. 23, 16., welche als die eigentliche *sedes doctrinae* über diesen Gegenstand zu betrachten ist, nicht aus Ähren, sondern aus Broten. Daraus folgt, daſs das Erndtefest nicht vor Anfang der Erndte gefeiert wurde, und steht dies fest, so auch zugleich, daſs erst nach deren Schluſs. Schon Lampe zu Joh. 4, 35. bemerkt: *nec enim manipulus spicarum, quae cum virides adhuc essent, torreri mica debebant, in Pentecoste offerebatur, velut fiebat in festo Paschatis, quando incipiebat messis hordeacea, sed tunc de tritico, qui supponebant messem jam aliquot saltem diebus antea institutam et tantum saltem temporis,*

quantum ad demetendum, siccandum, triturandum, pinsendum frumentum requirebatur.

Ist nun das Erndtefest in C. 23. das Dankfest für die vollendete Erndte überhaupt, so konnte es erst nach Beendigung der Weizenerndte, also um nichts früher gefeiert werden, als das Fest in C. 34. Die Differenz könnte also jedenfalls nur darin bestehen, dafs das Fest in C. 23. sich auf die Erndte überhaupt bezieht, dagegen das Fest in C. 34. blos auf die Weizenerndte.

Allein auch diese Differenz verschwindet, sobald man näher zusieht. Es wird in C. 34. keinesweges gesagt, dafs das Pfingstfest blos das Fest der Weizenernte sey, sondern nur, dafs die an demselben darzubringenden Erstlinge von der Weizenerndte seyn sollen. Aus dem Gegensatze gegen das Fest der Einsammlung, הָאָסִיף, erhellt vielmehr, dafs es das Dankfest für die Erndte überhaupt war. Von dieser war auch zum Schlusse des vorigen Verses die Rede. Es war das Fest der Erndte überhaupt und zugleich das Fest der Erstlinge der Weizenerndte, das Fest, an dem die Erstlinge der Weizenerndte dargebracht wurden.

Weil in den Erstlingen der Weizenerndte zugleich die Erstlinge der ganzen Erndte dargebracht wurden, so war es zugleich das Fest der Darbringung der Erstlinge von allem Getreide, in der Form des Brotes nämlich. Dafs diese *species* zum Repräsentanten des *genus* gewählt wurde, war ganz natürlich. Denn Gerstenbrod wurde zwar auch gegessen, war aber nur eine Speise der Ärmeren, vgl. Studer z. B. d. Richter S. 203. Aus Weizenmehl sind alle dem Herrn dargebrachten Brote und Kuchen.

Verwandelt man, wie Hitzig ganz ohne alle Berechtigung thut, das Fest der Erndte in C. 23. in ein Fest der Erstlinge der Gerste, so entsteht der Übelstand, dafs der Weizen, der überall als die vorzüglichste Gottesgabe gepriesen wird, ganz in den Hintergrund tritt. Man vgl. z. B. Deut. 32, 14., wo das

Nierenfett des Weizens als eins der köstlichsten Geschenke Gottes erscheint, während der übrigen Getreidearten gar nicht gedacht wird, Deut. 8, 8., „ein Land von Weizen und Gerste," wo der Weizen als das edelste voransteht.

Ein zweiter Widerspruch, den Hitzig S. 17. zwischen Ex. 34. und 23. auffinden will, ist in und mit diesem ersten schon beseitigt. Denn er beruht auf der Voraussetzung, dafs das Erndtefest in C. 23. und 34. den Anfang der Erndte bildete, und aufserdem, dafs das Erndtefest in C. 34. nur das Fest der Weizenerndte war, Voraussetzungen, deren Nichtigkeit wir schon nachgewiesen haben, so dafs es sich nicht mehr der Mühe verlohnt, die Behauptung Hitzigs anzuführen.

Die zweiten Gesetzestafeln.

I. Nach Ex. 34, 2—4. und Deut. 10, 1—4. — wird behauptet — habe Gott die zweiten Tafeln beschrieben. Dagegen nach Ex. 34, 28., Moses. Dieser scheinbare Widerspruch, der schon in den älteren Commentaren stehender Gegenstand der Besprechung ist, wurde neuerdings besonders von Hartmann S. 227. geltend gemacht. Die einfache Lösung ist aber die, dafs bei dem וַיִּכְתֹּב in Ex. 34, 28.: „Und er war dort bei dem Herrn 40 Tage und 40 Nächte, Brot afs er nicht und Wasser trank er nicht, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die 10 Worte," nicht Moses, sondern Jehovah Subject ist. Gegen diese Annahme kann nichts eingewandt werden, da im Pent. nichts häufiger ist als ein solcher Wechsel des Subjectes ohne ausdrückliche Bezeichnung desselben, falls nämlich dasselbe ohnedem erkennbar ist — was hier unläugbar statt findet, da der Verf. ja für solche schreibt, die schon v. 1—4. gelesen hatten — vgl. z. B. Gen. 24, 32. 29, 3., und dafür sprechen folgende Gründe: 1. Die Analogie der ersten Tafeln. Es war schon Strafe genug für das Volk, dafs die Materie von Mo-

ses angeschafft wurde. 2. Der Zusammenhang des Schreibens Gottes mit dem Reden Gottes. Wären die zweiten Tafeln von Moses beschrieben worden, so würde der Unterschied zwischen dem Decalog und der übrigen Gesetzgebung, dadurch begründet, dafs der erstere von Gott selbst, die letztere durch Moses promulgirt werden, wieder aufgehoben worden seyn. 3. G. 34, 1—4. Selbst bei dem schlechtesten Schriftsteller dürfte nur im äufsersten Nothfalle angenommen werden, dafs er sich in so kurzem Zwischenraume auf so grobe Weise widerspreche. Wer so etwas bei einem Werke wie der Pent. annimmt, legt dadurch nur Zeugnifs von seiner eigenen Gedankenlosigkeit ab. 4. Der Ort des Schreibens. *Sapposito* — bemerkt J. F. Michaelis in der *dissert. de tab. foed. poster.* §. 8. — *Mosen posteriores foederis tabulas scripsisse, quaestio movetur, quare Moses tabulis non in eodem loco, ubi easdem dolavit, decalogum inscripserit.* 5. Moses war allein auf dem Berge. Er konnte sich also beim Beschreiben derselben nicht wie beim Behauen fremder Hülfe bedienen. Ist es aber wohl wahrscheinlich, dafs er selbst die Fähigkeit besafs, die Schrift in Stein einzugraben?

II. Nach Deut. 10, 3.: „Und so machte ich eine Lade von Sittimholz und hieb zwei steinerne Tafeln wie die früheren und stieg herauf auf den Berg mit den zwei Tafeln in der Hand," wurde die Lade vor den zweiten Gesetzestafeln verfertigt, nach Ex. 37, 1. dagegen, wurde die Lade erst verfertigt, nachdem Moses mit den zweiten Gesetzestafeln vom Berge herabgekommen. So Vater. S. 492., der aber auch diese Enantiophanie von den Älteren entlehnte, vgl. z. B. Gerhard in Deut. p. 608. Wir haben es hier mit einem einfachen Hysteronproteron zu thun. Die Ungenauigkeit, die sich in der St. des Deuteronomium findet, wäre nicht zu entschuldigen, wenn die Darstellung hier einen rein historischen Zweck verfolgte und wenn der Verf. nicht anderwärts schon den rein historischen Verlauf der Sache dargelegt hätte. Allein hier dient die Geschichte einzig

und allein dem rein parānetischen Zwecke; und für diesen war es gleichgültig, ob erst die Gesetzestafeln angefertigt wurden oder erst die Lade. — In dem vorhergehenden Befehle Gottes aber wird deutlich genug angedeutet, dafs die Lade nach den Tafeln anzufertigen war. Es heifst in v. 1. nicht: „mache dir die Lade und dann haue dir," sondern: „haue dir zwei steinerne Tafeln und steige zu mir herauf auf den Berg, und du machst dir eine Lade von Holz." Hienach liegt wie im Exodus zwischen der Anfertigung der Tafeln und der Lade, das Heraufsteigen auf den Berg, bei dem die beiden Tafeln beschrieben werden.

III. Nach Deut. 10, 4. habe auf den zweiten Tafeln, wie auf den ersten, der Decalog gestanden; dagegen nach Ex. 34. haben die zweiten Tafeln eine ganz andere Zehnzahl von Geboten enthalten, welche dort in v. 12—26. mitgetheilt werden. So Hitzig, Ostern und Pfingsten S. 40 ff., dem die Ehre, dafs er diesen „zweiten Decalog" zuerst aufgefunden hat, ungeschmälert bleiben soll. Wir bemerken dagegen Folgendes: 1. Nach C. 34, 1. sollen auf die zweiten Tafeln dieselben Worte geschrieben werden, welche auf den ersten standen. Nun wäre es doch seltsam, wenn diese Worte erst bei Gelegenheit der zweiten Tafeln mitgetheilt würden. Sie müssen vielmehr schon im Vorhergehenden enthalten seyn, und wenn dies ist, so ist der Decalog von v. 12—26. verschieden. 2. Das Gesetz, was auf die Tafeln geschrieben wurde, kann nur das Grundgesetz seyn. Nun ist es aber schlechterdings unmöglich, dafs ein Israelit die Gebote in v. 12—26. für das Grundgesetz gehalten habe. Diesem Einwande, der sich jedem sogleich darbieten mufs, sucht Hitzig S. 46. durch die Bemerkung vorzubeugen: „Alle Gebote, die sich mehr oder weniger von selbst verstanden, die bei andern Völkern gleichfalls gelten, schied er aus; es ist kein einziges Sittengesetz darunter, keines, das die Rechtspflege anginge; die Sammlung enthält die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren des Hebraismus." Allein das Unhaltbare der Hypothese

springt durch diese Bemerkung nur noch mehr in die Augen. Was ist wohl mehr Unterscheidungslehre des Hebraismus, als die Lehre von der Einheit und Idealität Gottes, das Gebot Jehovah allein zu dienen und kein Bild von ihm zu machen? Wo irgend im A. T. würde wohl das Gebiet des Sittengesetzes als Israel mit den Heiden gemeinschaftlich betrachtet? Wo fände sich überhaupt die Ansicht, dafs das Gesetz Mose's blofse Zusatzartikel enthalte? 3. Die Gesetzestafeln werden in C. 34, 29. die beiden Tafeln des Zeugnisses, עֵדֻת, genannt, eine Bezeichnung, welche, wie wir früher schon zeigten, S. 208., und später noch zeigen werden, dem Gesetze insofern eignet, als es Zeugnifs ablegt gegen die Sünde. Diese Bezeichnung nun will zu den Geboten in v. 12—26. schon wegen ihrer vorwiegend positiven Fassung nicht recht passen, während sie mit der vorwiegend negativen Fassung des wirklichen Decalogs ganz in Einklang steht. Auch nach ihrem inneren Character aber sind diese Gebote nicht zur Eduth geeignet. Man konnte sie alle halten ohne sich wehe zu thun, ohne den Neigungen des verderbten Herzens zu nahe zu treten. Wäre dies das Eduth, so wäre kein Kapporeth nothwendig, und doch steht beides in der engsten Beziehung zu einander, wie dies in dem Abschn.: die Theologie des Pent., gezeigt werden wird. 4. Schon die Analogie von C. 20. im Verhältnifs zu C. 21—23. erfordert neben dem mit dem Finger Gottes geschriebenen Decaloge noch eine zweite von Moses niedergeschriebene Sammlung von Geboten. Die Erneuerung des Gesetzes schliefst sich eng an die erste Gebung desselben an. Ist dort ein doppeltes *genus*, so mufs es auch hier seyn. 5. Dies doppelte *genus* wird auch hier ausdrücklich unterschieden. Die Worte des Bundes, die 10 Worte, will der Herr selbst schreiben, v. 1., und schreibt der Herr selbst, v. 28., dagegen die Gebote, die ihm in v. 12—26. mitgetheilt werden, soll Moses aufschreiben, v. 27. 6. Zur Erklärung, wie der Verf. von C. 34. darauf kam, sich einen neuen Decalog zu bilden, obgleich er das Vorhergehende kannte, worin der wahre

Decalog enthalten ist, behauptet Hitzig S. 44., es sey im Vorhergehenden nirgends gesagt, der Decalog in C. 20. sey auf die zwei Tafeln geschrieben gewesen; was den Inhalt ders. gebildet, bleibe unbestimmt. Allein dies ist ganz unrichtig. Es heifst in C. 24, 12.: „Und der Herr sprach zu Moses: steige herauf zu mir auf den Berg und sey dort, und ich will dir geben die steinernen Tafeln und das Gesetz und Gebot, welches ich geschrieben zu ihrer Belehrung." Da nun im Vorherg. eine doppelte Reihe von Gesetzen mitgetheilt worden, eine, welche Gott selbst zum Volke geredet, eine andere, welche Moses, so verstand es sich von selbst, dafs nur die erstere den Inhalt der Tafeln bilden konnte. Denn das Reden Gottes und das Schreiben correspondiren miteinander. — Gerade dafs der Verf. es unnöthig findet, ausdrücklich zu bemerken, dafs der Decalog auf die Tafeln geschrieben wurde, zeigt, wie sehr sich dies von selbst verstand, wie denn auch in den Jahrtausenden vor Hitzig Niemand noch auf den Gedanken gekommen ist, daran zu zweifeln.

Schon die Zehnzahl der Gebote in v. 12—26., behauptet Hitzig, verrathe, dafs sie nach der Meinung des Verf. auf den Tafeln geschrieben waren. Es scheint nun wirklich, dafs der Gebote in v. 12—26. zehne sind, was ziemlich der einzige gute Gedanke in den beiden Sendschreiben Hitzigs, an Ideler und an Schweizer, seyn möchte. Allein was ist damit bewiesen? Die Zehnzahl ist die Signatur des Vollständigen, in sich Abgeschlossenen. Durch ihre Anwendung tritt die zweite Sammlung von Geboten, die secundäre Gesetzgebung, der ersten als Ganzes dem Ganzen gegenüber.

Dienstalter der Leviten.

In Num. C. 4., sagt man, werde das Alter der Leviten beim Antritt ihres Dienstes durchgängig auf 30 Jahre bestimmt; da-

gegen in C. 8, 24. heiſse es: „also soll es mit den Leviten gehalten werden; von 25 Jahren an und darüber sollen sie kommen und sich einstellen in den Dienst des Versammlungszeltes." Beide Stellen lassen sich durch nichts als durch eine gewaltsame Änderung des Textes mit einander vereinigen, wie schon die LXX. in C. 4. durchgängig das 30 in 25 verwandelt haben. Nur in verschiedenen Stücken könne eine solche Verschiedenheit des Inhaltes der Verordnung vorkommen. Vater S. 453., vgl. Hartmann S. 231.

Es läſst sich nicht läugnen, daſs die mannigfachen Lösungen des Widerspruches, von Maimonides, der eine fünfjährige Lehrzeit annimmt, bis auf Kanne, welcher behauptet, an der ersteren St. sey die Anordnung nach dem gegenwärtigen Bedürfniſs gemacht worden, an der zweiten als Regulativ für die Zukunft, sämmtlich von dem Einwande Hartmanns getroffen werden: immer bleibe die Frage unbeantwortet, warum der Verf. einen solchen Sinn nicht durch das leiseste Wort angedeutet.

Auf der andern Seite aber ist es von vorn herein gewiſs nicht wahrscheinlich, daſs gerade in Bezug auf diesen Punct ein so greller Widerspruch in dem Gesetzbuche sich finden sollte, auch von dem Standpuncte der Gegner aus nicht. An einen Widerspruch ist auch schon wegen der genauen und wörtlichen Übereinstimmung im Ausdrücke nicht zu denken, welche dem Gedanken an eine Verschiedenheit der Verff. kaum Raum läſst.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daſs der Schein des Widerspruches blos durch eine Freunden und Feinden gemeinsame Oberflächlichkeit der Auslegung hervorgerufen worden. Es ist wahrlich nicht Schuld des Verf., wenn man identificirt hat, was er klar genug unterscheidet. C. 4. bezieht sich einzig und allein auf den Dienst der Leviten am Versammlungszelte, auf das Tragen desselben bis zu der Zeit, da der Herr sich einen festen Ort erwählen würde zur Wohnung seines Namens, dagegen in C. 8. ist die Rede von dem Dienste im Versamm-

lungszelte. Zu dem ersten Geschäfte gehörten die rüstigsten Kräfte; daher das höhere Alter. Diese Ansicht wollen wir durch die Betrachtung des einzelnen zu begründen suchen.

In C. 4, 3. heifst es: „von dem Dreifsigjährigen an und weiter fort, bis zum Funfzigjährigen, jeden, der zum Dienste kommt, dafs er Arbeit thue am Versammlungszelt." Das בְּאֹהֶל מוֹעֵד darf hier nicht übersetzt werden: im Versammlungszelte. Denn im Folgenden ist die Rede durchaus nur von dem Tragen, nicht von den übrigen Geschäften der Leviten. Die ganze Zählung bezieht sich nur auf ein einzelnes Dienstgeschäft der Leviten. Wäre dies nicht, warum käme denn von dem übrigen Dienste in dem ganzen Cap. kein Wort vor? — Gleich darauf in v. 4.: „das ist der Dienst der Söhne Kahaths an dem Versammlungszelte: das Allerheiligste." In v. 5—14. wird beschrieben, wie Aharon und seine Söhne alles, was dazu gehört, einpacken sollen; dann v. 15.: „Und wenn Aharon und seine Söhne das Heiligthum und alles Geräthe des Heiligthums bedeckt haben, beim Aufbruche des Lagers, so sollen darnach die Söhne Kahaths kommen, um zu tragen, und sie sollen das Heiligthum nicht berühren, damit sie nicht sterben; dies ist die Last der Söhne Kahaths an dem Versammlungszelte" (wieder באהל מועד). — V. 19.: „Aharon und seine Söhne sollen kommen, und sie (die Familie Kahaths) anstellen jeden zu seinem Dienste und zu seiner Last." Wie v. 4—20. von der Familie Kahaths, so handeln v. 21—28. von der Familie Gersons. Hier heifst es v. 23.: — — „jeden, welcher kommt sich einzustellen und Dienst zu thun an dem Versammlungszelte." V. 24.: „Dies ist der Dienst der Familie der Gersoniten, zu dienen und zu tragen," לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא. Dann v. 25. u. 26. was sie zu tragen haben. V. 27.: „Nach dem Worte Aharons und seiner Söhne soll aller Dienst der Gersoniten geschehen, all ihre Last und all ihr Dienst, und ihr sollt ihnen vorschreiben alles, was sie zu tragen haben." Dann wird in v. 29—33. der Antheil der Söhne Merari's bestimmt. V. 31.: „Und dies ist, was ihnen zu tra-

gen obliegt, all ihr Dienst an dem Versammlungszelt." — Zum Schlusse des Ganzen wird noch einmal sehr bestimmt auf den Zweck dieser Zählung der Leviten hingewiesen, v. 47. u. 48.: „Alle die Gemusterten — — von 30 Jahren und darüber bis zu 50 Jahren, alle, welche kamen Dienst zu thun, und zwar Dienst des Tragens an dem V. Z.," u. s. w.; „man musterte sie einen jeden zu seinem Dienste, und zu seiner Last."

Wie an der zweiten St. C. 8, 24. das: „sie sollen kommen und sich einstellen *) in den Dienst des Versammlungszeltes" zu verstehen sey, ob von dem Dienste im weitesten Umfange, oder speciell vom Dienste in der Stiftshütte, mufs aus dem Vorhergehenden bestimmt werden. Hier ist nun aber nur von der Bedienung der Stiftshütte die Rede, vgl. v. 15., so dafs man nicht einmal sagen darf, dafs das in C. 4. erwähnte Geschäft eine Ausnahme bilde. Beide Verordnungen stehen vielmehr durchaus unabhängig neben einander.

Nach 1 Chron. 23, 25. 26. traf David die Verfügung, dafs die Leviten schon von zwanzig Jahren an zum Dienste zugezogen werden sollten, und zwar weil sie von einem ihrer früheren Hauptgeschäfte, dem Tragen des Heiligthums, jetzt, da dasselbe einen festen Sitz gefunden, entbunden seyen. Er erlaubte sich also eine geistige Auslegung des Gesetzes — leichter und länger = kürzer und schwerer. Mit zwanzig Jahren begann die Dienstzeit der Leviten auch unter Hiskias, 2 Chron. 31, 17., und nach der Rückkehr aus dem Exil, Esr. 3, 8. Wäre die neuere Ansicht von der Entstehung der Gesetzgebung des Pent. die richtige, so würde gewifs das Gesetz sich hier nach der Praxis gerichtet haben. Dann würden wir auch gar nicht die so sehr ausführliche Verordnung über das Tragen des Heiligthums vorfinden, die schon in Davids Zeit alle Anwendbarkeit verlor.

*) Dafs De Wette, nach dem Vorgange von Cleric., mit Unrecht das צבא in der Redensart צבא צבא durch Heer übersetzt, statt durch Dienst, zeigt sich hier recht deutlich. Er sieht sich genöthigt es auszulassen.

Josua - Hosea.

Vater bemerkt S. 490.: „Num. 13, 17. erhält יְהוֹשֻׁעַ erst bei der dort angef. Veranlassung diesen Namen und Ex. 33, 11. führt er denselben Namen schon."

Kanne, bibl. Unters. Th. 2. S. 100 ff., hat schon darauf aufmerksam gemacht, dafs der Name Josua auch schon Ex. 24, 13., Num. 11, 28. vorkomme. Wir fügen noch Ex. 17, 9. hinzu.

Diese Enantiophanie, mit der man sich schon im Zeitalter der Kchvv. von Justinus an vielfach beschäftigte, hat man auf verschiedene Weise zu lösen versucht, und zwar 1. durch die Annahme einer Prolepsis, für die sich aus dem Pent. so viele Analogien beibringen lassen. 2. Durch die Annahme, dafs Moses den Namen Josua bei jener Gelegenheit, bei der er von neuem sich bewähren sollte, nur erneuerte. 3. Durch die Annahme, dafs in Num. 13, 27. etwas berichtet werde, was schon geraume Zeit früher geschah, entweder als Hosea in Mose's Dienste trat oder vor dem Treffen mit den Amalekitern. In ihrer ordinären Gestalt, in der sie z. B. noch bei Rosenm., Eichhorn Th. 3, S. 302., Kanne vorkommt, welche das Fut. mit *vav conv.* als Plusquamperf. nehmen, *et vocaverat*, ist diese Annahme allerdings unzulässig. Sie bedarf aber nur einer Modification, um in grammatischer Hinsicht vorwurfsfrei zu seyn: Dies sind die Namen der Männer, welche Moses aussandte u. s. w. und da oder so (nachdem er früher den Namen Hoseas gehabt) nannte er ihn. Das Fut. mit *v. conv.* bezeichnet „eine Folge des zweiten aus dem ersten, ein Fortschreiten vom ersten zum zweiten und folglich eine innere Beziehung des zweiten auf das erste," Ew. kl. Gramm. §. 610 ff. In dem: dies sind die Namen, liegt, dafs dies von Hause aus die Namen der Männer waren.

Eine vollkommen sichere Entscheidung zwischen diesen drei Annahmen läfst sich nicht geben. Doch ist die dritte diejenige, die sich am meisten empfiehlt. Gegen die erste und zweite spricht, dafs in unserer St. keine rechte Veranlassung vorliegt,

dem Josua seinen heiligen Namen zu erneuern, geschweige denn ihm denselben zuerst zu geben. Auch läfst sich kaum denken, dafs Moses bis zu dieser Zeit mit der Namensänderung gewartet haben sollte, da er schon früher durch den von Josua über die Amalekiter erfochtenen Sieg eine so gewichtige Veranlassung dazu erhalten hatte.

Dafs der Verf. erst hier erwähnt, dafs derjenige, den er bisher schlechtweg Josua genannt, von Hause aus den Namen Hosea geführt, hat seinen guten Grund. Was bisher von Josua berichtet worden, eignete ihm als Diener Gottes. Dabei war also der heilige Name an seiner Stelle. Hier aber mufste Hosea stehen. Denn nicht als Diener Mose's ging er mit, sondern als einer der Vornehmen in Israel, einer der Bevollmächtigten der Gemeinde.

Horeb und Sinai.

Im ganzen Deuter., bemerkt Vater S. 494., werde der Ort, wo die Israeliten die Gesetzgebung erhielten, sehr oft immer der Berg Horeb genannt; in den vorhergehenden Büchern heifse er durchgängig der Berg Sinai, aufser Exod. 3, 1. 17, 6. 33, 6., wo Horeb vorkomme. Diese Differenz beweise gegen die Identität des Verf. des Deut. und der übrigen Bücher. — Gesenius, zu Burkhardt p. 1078. will die Beweiskraft dieses Grundes nicht anerkennen; er meint, der „etwas auffallende" Umstand verliere seine Bedeutung, wenn Horeb der bestimmtere Name für die eine Felsspitze, Sinai dagegen der allgemeinere für das ganze Gebirge sey, und bei dieser Lösung beruhigt sich auch Rosenmüller, Alterthumskunde 1, 3. p. 115. Wir können sie aber nicht für genügend halten. Warum wurde denn in den drei ersten Büchern der allgemeine, im Deut. dagegen der specielle Name gebraucht?

Die richtige Lösung kann nur auf Grund der genaueren Feststellung des Thatbestandes gegeben werden. Versuchen wir

also vor allem diese. Bis die Erzählung zum Aufenthalte in der Wüste des Sinai fortschreitet, ist immer nur vom Horeb die Rede. In Exod. 3, 1. heißt es: „und er kam zu dem Berge Gottes Horeb," eine Stelle, welche zeigt, mit welchem Rechte Vater behauptet, keine der St., in welchen Horeb außer dem Deut. vorkommt, stehe in Beziehung auf Gesetzgebung. Wegen der Gesetzgebung ist ja der Horeb der Berg Gottes. Dies erhellt gleich aus v. 12., in dem wegen seiner Beziehung auf v. 1. ebenfalls nur die Rede vom Horeb seyn kann: „wenn du herausführst das Volk aus Ägypten, werdet ihr Gott dienen auf diesem Berge," Jon.: *quia accipietis legem super hoc monte.* Auf den Horeb geht auch C. 4, 28.: „und er ging und traf ihn an dem Berge Gottes und küßte ihn." In C. 17, 6. begiebt sich Moses mit den Ältesten auf den Horeb. Auf den Horeb bezieht sich noch C. 18, 5.: „und Jethro kam zu Moses zur Wüste, wo er gelagert war, am Berge Gottes," wegen 3, 1. und weil nur vom Horeb im Vorherg. die Rede gewesen.

Mit C. 19, 2. beginnt der Gebrauch des Namens Sinai: „Und sie brachen auf von Raphidim und kamen in die Wüste des Berges Sinai, und lagerten sich in der Wüste und Israel lagerte sich dort vor dem Herrn dem Berge gegenüber." Vgl. v. 11.: „am dritten Tage wird der Herr herabkommen vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai." Mit Ausnahme von C. 33. 6., wo das Horeb auf einmal mitten in Sinaitischer Umgebung vorkommt, ein Umstand, der allein schon zeigt, daß die Differenz nicht aus Verschiedenheit der Verff. erklärt werden kann, sondern gebieterisch eine sachliche Erklärung fordert, geht dann der Gebrauch des Namens Sinai ununterbrochen fort, bis zu dem Puncte, da die Kinder Israel aus dieser Gegend aufbrechen, Num. 10, 12.: „und die Kinder Israel brachen auf von der Wüste des Sinai," vgl. Ex. 19, 18. 23. 24, 16. 31, 16. 34, 29. 32., Lev. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34., Num. 1, 1. 3, 1. 14. Ebenso kehrt das Sinai auch in der Angabe der Lagerstätten wieder, Num. 33, 15.: „und sie brachen auf von Raphidim und

lagerten sich in der Wüste des Sinai." In Ex. 24, 16. wird der Sinai, geradeso wie früher der Horeb, der Gottesberg genannt.

Nachdem die Israeliten jene Gegenden verlassen, steht ohne Ausnahme Horeb und der Sinai wird nie wieder gedacht. Deut. 1, 2.: „eilf Tagereisen sind vom Horeb bis Kadesch Barnea," v. 6.: „der Herr unser Gott hat zu dir geredet auf Horeb," v. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69. Alle Begebenheiten, welche in diesen Stellen als auf dem Horeb geschehen kurz berührt werden, finden sich in den übrigen Büchern ausführlich erzählt — ein Umstand, der von der Annahme der Verschiedenheit der Verff. aus schwer zu erklären seyn möchte — und werden dort auf den Sinai, oder in die Wüste des Sinai verlegt.

Überblicken wir diese Thatsachen, so zeigt sich sogleich, dafs sie der Annahme einer Verschiedenheit der Verf. nicht zur Stütze dienen können, sondern vielmehr dieselbe schlechthin ausschliefsen. Ein und derselbe Verf. hat aus bestimmtem Grunde — das sehen wir deutlich, auch ehe wir noch den Grund erkannt haben, hier den einen und dort den andern Namen gebraucht. Was bei Jehovah und Elohim im Grofsen, das zeigt sich hier im Kleinen. Die Absichtlichkeit und Planmäfsigkeit geht in dem Buche bis zum kleinen Zehen herab.

Es ist aber gar nicht so schwer jenen bestimmten Grund zu erkennen. Sind erst die Thatsachen scharf und genau festgestellt, so ergiebt er sich von selbst. Nirgends in der ganzen Schrift erscheint der Horeb als ein einzelner Berg im Gegensatze zum Sinai *). Der Sinai dagegen ist immer ein einzelner Berg. Ehe die Kinder Israel in die Gegend gelangen und nachdem sie dieselbe verlassen, steht immer der allgemeine Name des Gebirges, Horeb, im Gegensatze gegen Ägypten, die Fluren Moabs u. s. w. Während ihres Aufenthaltes daselbst hebt sich

*) Auch Ex. 17, 6. kann man Horeb sehr füglich als Name des Gebirges nehmen; am Horeb lag schon Raphidim, aber noch nicht am Sinai.

aus dem Allgemeinen das Besondere hervor; als Schauplatz der Begebenheiten wird innerhalb des Gebietes des Horeb der Berg Sinai und seine Wüste bezeichnet. Noch Ex. 18, 5. hält sich im Allgemeinen; noch ist der ganze Horeb Berg Gottes, welche Bezeichnung dem Ganzen doch nur zukam, wegen desjenigen, was auf dem Theile, dem Sinai, vorgehen sollte.

Die genaue Beobachtung des Unterschiedes führt übrigens gewiſs mehr auf einen Augenzeugen, als auf einen Jahrhunderte später lebenden Referenten. Die späteren heil. Schriftsteller reden fast immer nur vom Horeb, vgl. Ps. 106, 19.: „sie machten ein Kalb auf Horeb," nach Ex. in der Wüste des Sinai, 1 Regg. 8, 9. 18, 8., 2 Chron. 5, 10., Mal. 3, 22.

Die Fluren Moabs und das Land Moabs.

Unter dem Beweisen für die Verschiedenheit des Verf. von Deut. von dem der übrigen Bücher, führt Vater S. 494. auch folgenden an. Seit Num. 22, 1. stehe zur Bezeichnung des damaligen Aufenthaltes der Isr. auf das Wiederholteste עַרְבוֹת מוֹאָב, die Moabitischen Ebnen. Die Reden Mose's im Deut. seyen selbst nach den beiden Überschriften C. 1, 1 ff. 4, 45 ff. an eben den Ort versetzt. Aber er heiſse im Deuter. überall בְּאֶרֶץ מוֹאָב, im Lande Moab, vgl. 1, 5. 28, 69. 32, 49. 34, 5. Blos in C. 34, 1. 8. finde sich auch ערבות מואב.

Allein auch hier zeigt sich die roh äuſserliche Erklärung der Thatsache, die allerdings eine Erklärung verlangt und nicht auf Zufall zurückgeführt werden darf, bei näherer Betrachtung als gänzlich unzulässig. Richtig erklärt tritt auch diese Thatsache in die Reihe der Beweise für die Einheit und Planmäſsigkeit des Werkes.

Nicht blos die Benennung ערבות מואב ist dem Buche Numeri eigenthümlich, sondern die ganze Formel בְּעַרְבוֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ, oder auch מֵאֵבֶר לַיַּרְדֵּן; das letztere

nur in C. 22, 1. zu Anfang des ganzen Stückes, und zwar mit Absicht, als das bestimmtere. Durch das מֵעֵבֶר wird ein für allemal gesagt, wie das allgemeinere עַל zu verstehen sey, am Jordan, nämlich am Ostufer desselben. Wie zu Anfang des zusammengehörenden Abschnittes („Und die Kinder Israel brachen auf und lagerten sich in den Ebenen Moabs jenseits des Jordan von Jericho"), so steht die Formel auch am Ende desselben, welches zugleich den Schluss des ganzen Buches bildet, C. 36, 13.: „Dies sind die Gebote und die Rechte, welche der Herr gebot durch Moses den Kindern Israel, in den Ebnen Moabs, neben dem Jordan bei Jericho." Ebenso kommt sie auch in der Mitte durchgängig vor, namentlich überall da, wo in dem grösseren Ganzen ein einzelner Abschnitt beginnt oder beschlossen wird. Vgl. C. 26, 3.: „Und es redeten Moses und Eleasar der Priester mit ihnen in den Ebnen Moabs bei dem Jordan von Jericho und sprachen." V. 63.: „Dies sind die Gemusterten Mose's und Eleasars des Priesters, welche die Kinder Israel musterten, in den Ebenen" u. s. w. 33, 50.: „Und der Herr sprach zu Moses in den Ebnen" u. s. w. 35, 1.: „Und der Herr sprach zu Moses in den Ebnen" u. s. w. Dass der Verf. immer genau dieselbe Formel gebraucht, die keineswegs die einzige sachgemässe war, sich keiner der mannigfachen Variationen bedient, die sich ihm darboten, ja denen er nur durch absichtliches Festhalten der einmal gewählten Formel entgehen konnte, kann unmöglich zufällig seyn. Vielmehr will der Verf. durch die unbedingte Gleichheit in der Bezeichnung der Localität darauf hinweisen, dass alle in dem Abschnitt enthaltenen Begebenheiten einen Complexus bilden.

Steht dies fest, so auch zugleich, dass der Gebrauch der Formel nicht über das Ende des Buches Numeri hinausgehen kann. Denn dass mit dem Anfang des Deuter. ein neuer Complexus von Begebenheiten beginnt, liegt am Tage. Gerade durch den Wechsel wird angedeutet, dass hier ein Übergang statt findet. Diente früher die Gleichförmigkeit zur Verbindung, so musste sie

sie aufhören, wo vielmehr die Trennung markirt werden sollte. Dies fiel um so mehr in die Augen, da die beiden Bezeichnungen hart an einander grenzen. Dafs die Verschiedenheit der Bezeichnung nicht dazu verleite, die Identität des Ortes zu verkennen, dafür war hinreichend gesorgt. Dem: „jenseits des Jordan, im Lande Moab" in Deut. 1, 5. geht in v. 1. das בָּעֲרָבָה voran; beides zusammen ist der Sache nach = ערבות מואב.

Priester und Leviten.

I. In den ersten BB. — behauptet De Wette, Kritik S. 335. — seyen die Leviten von den eigentlichen Priestern, den Söhnen Aharons, unterschieden, erstere seyen nur die Diener und Schaarwache des Heiligthums; im Deut. dagegen seyen Leviten und Priester gleichbedeutend, כהנים הלוים (ה) stehe gewöhnlich beisammen. Damit sey die Auszeichnung der Familie Aharons als der eigentlichen Priesterfamilie aufgehoben, und der ganze Stamm Levi als Priesterstamm dargestellt. — Vater S. 500 ff. bemerkt, es stehe im Deut. כהנים הלוים (ה) nicht einmal mit dazwischen gesetztem ו, also ganz so, als ob beides einerlei wäre. „Selbst wenn gar nicht von Verschiedenheit der Einrichtungen und blos von Verschiedenheit des Ausdruckes die Rede wäre, — — so mufs es höchst auffallend seyn, durchgehends diesen Beisatz und in den vorhergehenden BB. durchgehends den Beisatz בני אהרון bei כהנים zu finden." Dieselben Behauptungen sind zuletzt von George, die Jüd. Feste S. 45 ff., wiederholt und weiter ausgesponnen worden.

Allein dafs der Verf. des Deut. den Unterschied zwischen Priestern und Leviten nicht gekannt oder nicht anerkannt habe, kann aus dem Ausdruck הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, welcher nur besagt, dafs alle Priester Leviten, nicht aber dafs alle Leviten Priester, nicht geschlossen werden. Einen schlagenden Beweis hiefür liefert uns das Buch Josua. Niemand wird behaupten, dafs der

Verf. dieses Buches nicht zwischen Priestern und Leviten zu unterscheiden wisse; für das Gegentheil liefert schon C. 21. hinreichenden Beweis. Und doch findet sich auch in diesem das הכהנים הלוים. Zuerst in C. 3, 3. Die Vulg. übersetzt hier gut: *sdcerdotes stirpis Leviticae*, De Wette fälschlich: und die Priester und Leviten, welche sie tragen, indem er der Lesart mehrerer Hdsch., LXX. Syr. Chald. folgt, welche והלוים haben. Diese Lesart hat keine Auctorität, da man sogleich sieht, wie sie entstanden; in dem ganzen Abschnitt ist einzig und allein von den Priestern als Trägern der Lade die Rede; das הכהנים הלוים wird durch die Parallelstellen gesichert. In C. 8, 33. heifst es: „Und ganz Israel und seine Ältesten und Schoterim standen zu beiden Seiten der Lade vor den Priestern, den Leviten, welche die Bundeslade des Herrn trugen." In C. 21, 1—3. werden die Priester unter dem allgemeinen Namen der Leviten mitbegriffen. In v. 4. werden sie genannt: die Söhne Aharons des Priesters מִן הַלְוִיִּם, von den Leviten. Dies ist Umschreibung des sonstigen הלוים und zeigt, wie dasselbe aufzufassen ist. Ebenso v. 9.

Aber auch aus dem Deuter. selbst können wir den Beweis führen, dafs das הכהנים הלוים nicht so aufgefafst werden darf, wie die Gegner thun. Der Verf. weifs sehr wohl zwischen Priestern und Leviten zu unterscheiden. 1. In C. 10, 9. findet sich eine ausdrückliche Hinweisung auf Num. 18, 20., in welchem Cap. von dem Unterschiede der Priester und Leviten ausführlich die Rede ist. 2. Nach C. 10, 6. ward Eleasar, Aharons Sohn, Priester an seiner Statt. Hienach gehörte wenigstens das Hohepriesterthum nur der Familie Aharons an. 3. Wäre Levit und Priester dasselbe, welche müfsige Tautologie fände dann in C. 18, 1. statt: הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל־שֵׁבֶט לֵוִי. Offenbar geht der Verf. von dem Theile, den er zuerst nennt, weil ihn die specielle Verordnung betraf, die er hier einleiten will, zum Ganzen über: „nicht wird seyn den Priestern, den Leviten, ja dem ganzen Stamme Levi." 4. Unterschieden wird zwi-

schen den Priestern und Leviten in C. 18, 3—8. Es wird zuerst eine nachträgliche Verordnung in Bezug auf die Priester gegeben, v. 3—5., dann in Bezug auf die Leviten, v. 6—8. — 5. Die Leviten (ohne das vorgesetzte כֹּהֲנִים) werden erwähnt in 12, 12. 18. 19. 14, 27. 29. 16, 11. 14. 26, 11. 12. 13. An allen diesen Stellen erscheinen sie als Object der Mildthätigkeit in Verbindung mit den Wittwen, Waisen und Fremdlingen. Wenn Leviten und Priester identisch sind, warum werden dann sie in den Aufforderungen zur liebenden Fürsorge statt der Leviten הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם genannt? Wie läßt es sich denken, daß diejenigen, welche an den bezeichneten Stellen der Barmherzigkeit des Volkes empfohlen werden, identisch sind mit den Levitischen Priestern, welche nach allen Stellen, wo ihrer im Deut. gedacht wird, eine sehr bedeutende Stellung einnahmen? Man achte wohl auf das Gewicht dieses Grundes. Er ist schon allein zur Entscheidung hinreichend. 6. Es wird im Deut. den הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם keine Verrichtung beigelegt, welche nach den übrigen Büchern den bloßen Leviten zukäme. Für das Gegentheil beruft sich De Wette, S. 336., auf die St. C. 31, 9.: „und er gab das Gesetz den Priestern, den Söhnen Levis, welche die Bundeslade des Herrn tragen." „Es sind also — bemerkt er — die eigentlichen Leviten der früheren BB., die dort nur als untergeordnete erscheinen." Allein das Tragen der Bundeslade gehörte *principaliter* den Priestern und nur *materialiter* meist den Leviten, vgl. Num. 4, 4 ff. und bes. v. 19. Deshalb wurde bei besonders feierlichen Veranlassungen auch *materialiter* die Lade von den Priestern getragen. So bei dem Durchgang durch den Jordan Jos. 3, 3. 6. 8., bei der Eroberung von Jericho, Jos. 6, 6., bei der Translocation der Bundeslade in Regg. 8, 63 ff. In das Heiligthum und aus dem Heiligthum durften die bloßen Leviten die Lade nie tragen. Man beachte wohl, daß es hier nach dem Zusammenhange nur auf das *principaliter* und nicht auf das *materialiter* ankommt. In dem „die die Bundeslade des Herrn tragen," wird der Grund

angegeben, weshalb den Priestern neben den Ältesten das Gesetzbuch übergeben wurde. 7. Wenn von priesterlichen Verrichtungen die Rede ist, steht das bloſse: Leviten, im Deut. entweder nie, oder doch nur dann, wenn die nähere Bezeichnung durch הכהנים הלוים vorangegangen ist.

Es steht also fest, aus dem הכהנים הלוים darf nicht geschlossen werden, daſs das Deut. nicht zwischen Priestern und Leviten unterscheide. Wie konnte man auch darauf kommen, diese Behauptung aufzustellen? Die ganze Israelitische Geschichte bietet keinen Zeitraum dar, in welchem der Unterschied zwischen Priestern und Leviten entweder als noch nicht vorhanden, oder als aufgehoben sich zeigte.

Aber auch die bloſse Differenz des Ausdruckes, daſs in den ersten BB. die Priester gewöhnlich als Söhne Aharons bezeichnet werden, im Deut. als Leviten, kann den Gegnern nicht zu Gute kommen. Daſs in den vier ersten Büchern die Priester als Söhne Aharons bezeichnet werden, ist ganz natürlich. Die Priester, mit denen sich die Verordnungen dieser BB. beschäftigen, sind zunächst wirkliche Söhne Aharons, und so lange Aharon lebte, trat bei ihnen diese Qualität als Söhne Aharons hervor. Damals gab es noch eine bloſse Priesterfamilie. Die Verordnungen sind gröſstentheils persönlich an Aharon gerichtet. Man vgl. Ex. 28. 29., Lev. 8—10., Num. 18. und man wird sich überzeugen, daſs hierin wirklich der Grund der Bezeichnung zu suchen ist. Die Gesetzgebung des Deut. dagegen ist vorwiegend prophetisch; sie hat es nicht mehr mit einer Priesterfamilie, sondern mit einem Priesterstande zu thun; die Benennung: Söhne Aharons, liegt ihr daher ferner.

II. Nach den ersten BB. und besonders nach Num. C. 18 solle die Erstgeburt vom Vieh den Priestern zufallen; dagegen nach den klaren Bestimmungen des Deut. solle die Erstgeburt vom Vieh zu Schlachtopfern und diese zu heiligen Mahlzeiten verwandt werden. Vgl. Deut. 12, 17. 18.: „Nicht kannst du essen in deinen Thoren den Zehnten deines Getreides, deines

Mostes und deines Öles und die Erstgeburt deiner Rinder und Schaafe und alle deine Gelübde, die du gelobst u. s. w., sondern vor dem Herrn deinem Gott sollst du es essen, an dem Orte, welchen der Herr dein Gott erwählen wird." C. 15, 19. 20: „Alle männliche Erstgeburt von Rindern und Schaafen sollst du heiligen dem Herrn deinem Gott, nicht sollst du arbeiten mit deiner Erstgeburt von Rindern und nicht scheeren deine Erstgeburt von Schaafen. Vor dem Herrn deinem Gott sollst du sie essen von Jahr zu Jahr, an dem Orte, welchen der Herr dein Gott erwählen wird, du und dein Haus."

Dieser Widerspruch wurde schon früh bemerkt, aber in seiner Lösung war man nicht glücklich. Augustinus, *quaest. 18. in Deut.*, stellt ihn hin, aber giebt gar keine Lösung. Abenesra und Jarchi meinen, die Anrede sey in C. 15. an die Priester gerichtet. Gerhard zu Deut. 12. p. 769., bei dem man auch andere willkührliche Lösungen zusammengestellt findet, bemerkt: *Simplicissime respondetur, agi hoc loco de primogenitis foemineis*, eine Annahme, zu deren Vernichtung ein einziger Blick auf C. 15. hinreicht. J. D. Michaelis, M. R. §. 193., dem Jahn, Arch. Th. 3. S. 415., und Bauer, gottesd. Verf. 1. S. 289., folgten, nahm an, es habe eine doppelte Erstgeburt gegeben; die Erstgeburt im eigentlichen Sinne sey den Priestern zugefallen; was nach dem Erstgebornen zunächst fiel, sollte zu Opfermahlzeiten verwandt werden. Diese Annahme trägt das Zeichen ihres Ursprunges an der Stirne. Wie ist es denkbar, dafs das Zweitgeborne ohne weitere Bestimmung als Erstgebornes bezeichnet werde? Eichhorn Th. 3. S. 235. nimmt in Deut. 12. und 15. ein Verschreiben Mose's an. Es sey nichts begreiflicher (!), als dafs der Verf. blos vom Flusse der Rede zur Erwähnung der Erstgeburt fortgerissen worden sey.

Bei dieser Lage der Sache wird man es sehr begreiflich finden, dafs die Gegner der Ächtheit (vgl. z. B. Vater Th. 3. S. 246. u. 500., De Wette, Krit. 331 ff.) auf diesen Widerspruch ein ganz besonderes Gewicht legen.

Gehen wir nun in die Sache selbst ein. Dafs nach dem Deut. die Erstgeburt der Thiere zu Schlachtopfern und heil. Mahlzeiten verwandt werden sollte, ist allerdings klar. Aber ist es eben so klar, dafs nach den vorhergehenden Büchern die Erstgeburt ganz den Priestern zufiel?

Sehr viel kommt hier auf Num. 18, 18. an, die einzige Stelle, welche entschieden dafür zu sprechen scheint, dafs alles Fleisch der Erstgeburt den Priestern zukam. Es heifst dort: „und ihr Fleisch soll dein (des Priesters) seyn, wie die Webebrust und wie die rechte Keule soll es dein seyn." Das: ihr Fleisch, steht im Gegensatz gegen das dem Herrn direct zufallende Blut und Fett im vorigen Verse. Man ergänzt dabei leicht: sofern es nämlich dem Herrn und nicht den Darbringenden gehört. Diese Beschränkung liegt in der Natur der Sache, und wird noch ausdrücklich gegeben durch das Hinzugefügte: wie die Brust u. s. w., s. v. a. ebenso wie die dem Herrn zufallenden Fleischtheile bei allen übrigen זִבְחֵי שְׁלָמִים. Die Worte: wie die Brust u. s. w. weisen zurück auf das Gesetz Lev. 7, 28 ff, aus dem unser ganzer Vers sein Licht erhält. Hätte man dies Gesetz zu Rathe gezogen, so würde das ganze Mifsverständnifs nicht entstanden seyn. Die Theile, welche Gott von dem זֶבַח שְׁלָמִים erhält, sind nach dieser St. das Blut und das Fett, welche dem Herrn dargebracht werden, die Brust, welche erst dem Herrn geweiht und dann dem Priester gegeben wird, ebenso der rechte Schenkel. Auch in ihr findet derselbe Gegensatz statt zwischen dem Blute und dem Fleische, Brust und Schenkel. Man vgl. auch Ex. 29, 27. 28., wonach die Kinder Israel von ihren זִבְחֵי שְׁלָמִים stets dem Herrn für Aharon und seine Söhne die Brust der Webe und den Schenkel der Hebe darbringen sollen. Dann Levit. 10, 14. 15. — Diejenigen, welche in uns. St. den Sinn finden: das ganze Fleisch solle den Priestern zufallen, wissen mit dem: wie die Brust u. s. w. nichts anzufangen. — Auf dasselbe Resultat kommen wir auch von einer andern Seite aus. Es gab überhaupt nur drei Classen von Opfern,

זֶבַח שְׁלָמִים – עוֹלָה – חַטָּאת וְאָשָׁם, vgl. Outram, *de sacrif. p.* 98. Dafs die Erstgeburt als Sündopfer dargebracht worden sey, kann nach der ganzen Bedeutung der Heiligung der Erstgeburt, welche vielmehr ein Act der Dankbarkeit ist, nicht angenommen werden. Auch zu den Brandopfern kann die Erstgeburt nicht gehören; denn von diesen wurde kein Fleisch gegessen. Das Erstgeburtsopfer gehört also zur Classe der שלמים. Zum Begriffe der שלמים gehört aber nothwendig, dafs die Darbringenden selbst davon essen. Bei dem Erstgeburtsopfer waren aber die Darbringenden nicht etwa die Priester, sondern die Besitzer selbst. Dies erhellt schon aus dem אֲנִי זֹבֵחַ in Ex. 13, 15.

III. In Bezug auf den Zehnten finde sich im Pent. eine auffallende Verschiedenheit. Nach Num. 18. sollen die Leviten den Zehnten erhalten und davon wiederum den Zehnten an die Priester geben; dagegen sey im ganzen Deuter. von jenem Einkommen der Leviten kein Wort gesagt, was um so auffallender sey, da wir Deut. 18, 1—4. eine Verordnung über den Unterhalt der Priester haben, worin ihnen blos ein Antheil an den Opferthieren und die Erstlinge der Feldfrüchte und der Schaafschur zugesprochen werden. Ja nicht blos geschwiegen werde im Deuter. von dem Levitischen Zehnten. Es werde ausdrücklich den Zehnten eine andere Bestimmung angewiesen. Nach den St. 12, 6. 7. 17—19. 14, 22 ff. 26, 12—15. sollen die Zehnten jährlich zum Heiligthum gebracht und daselbst in Freudenmahlen verzehrt werden, wozu die Leviten zu ziehen seyen; die Zehnten des 3ten Jahres aber sollen an dem Orte des Besitzers den Leviten, Fremdlingen, Wittwen und Waisen überlassen werden. Dieser Zehnten werde in den früheren BB. ebenso wenig je gedacht, wie im Deut. der Levitischen. Es seyen dies unvereinbare Verschiedenheiten der Gesetzgebung; vgl. Vater Th. 3. S. 247., De Wette, Krit. S. 331.

Näher besehen beruht diese ganze Differenz auf einem blofsen *argumentum e silentio*. Von einem eigentlichen Wi-

derspruche kann gar nicht die Rede seyn. Der Levitische Zehnte und die Zehnten des Deut. konnten sehr füglich nebeneinander bestehen. Warum sollten sie sich im Gesetzbuche nicht miteinander vertragen, da sie sich im Leben miteinander vertragen haben? Man vgl. Tob. 1, 7.: *πάντων τῶν γενημάτων τὴν δεκάτην ἐδίδουν τοῖς υἱοῖς Λευὶ τοῖς θεραπεύουσιν εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμην, καὶ ἐπορευόμην, καὶ ἐδαπάνων αὐτὰ ἐν Ἱεροσολύμοις κατ' ἔκαστον ἐνιαυτὸν, καὶ τὴν τρίτην ἐδίδουν οἷς καθήκει.*

Wir können aber darthun, daſs das im Allgemeinen höchst unsichere *argumentum e silentio* hier gar keine Bedeutung hat. Am schlagendsten läſst sich zeigen, daſs das Deuteronomium den Levitischen Zehnten, von dem es nicht redet, nichtsdestoweniger kennt. 1. In Deut. C. 18. wird in v. 1. und 2. in der allgemeinen Einleitung zu der folgenden speciellen Verordnung, welche den Grund angiebt, auf dem dieselbe beruht, den Gesichtspunct, von dem aus sie als billig erscheinen muſs, auſser den Levitischen Priestern, auf die es hier besonders ankam, auch der ganze Stamm Levi als ein solcher genannt, der kein Erbe unter seinen Brüdern erhalten habe, weil sein Erbe der Herr sey: „Die Levitischen Priester, ja der ganze Stamm Levi, sollen kein Theil und Erbe bei Israel haben, die Feuerungen des Herrn und sein Erbe sollen sie essen. Und Erbe soll ihm (dem Stamm Levi) nicht seyn inmitten seiner Brüder, der Herr ist sein Erbe, wie er ihm geredet," vgl. C. 10, 9. Da nun in der Verordnung selbst auf die Leviten gar keine Rücksicht genommen wird, sondern nur auf die Priester, so weist die Stelle ausdrücklich hin auf anderweitige Bestimmungen in Bezug auf das Einkommen der Leviten, und da sich solche im Deuter. gar nicht finden, so werden wir auf die früheren Bücher zurückgewiesen, in welchen den Leviten, als ihre einzige Einnahme, der Zehnte zugetheilt wird. — Die Einkünfte, die in v. 3—5. den Priestern zugewiesen werden, sind auch für diese durchaus nicht hinreichend. Wären sie die einzigen, so

läge in dem Satze, dafs der Herr ihr Erbe seyn wolle, ein bitterer Spott. Von den Schelamim sollen sie den Bug, den Kinnbacken und den rauhen Magen erhalten, aufserdem die Erstlinge von Getreide, Most und Öl und von der Schaafschur. Gewifs ein ärmlicher Gehalt! Und dasselbe Buch, welches die Einkünfte der Priester so sehr beschränkt, soll ihre Macht und ihren Einfluſs noch steigern. Nach De Wette, Einl. §. 156. soll das Deut. „einen heimath- und nahrungslosen, aber mächtigen Priesterstamm" haben. In solche Sonderbarkeiten geräth man, wenn man die Dinge nicht nimmt wie sie liegen. — Die Stelle Deut. 18. enthält offenbar nicht eine vollständige Angabe der Einkünfte der Priester, sondern einen bloſsen Zusatz zu den betr. Stellen der früheren Bücher. Die Erstlinge von Getreide, Most, Öl, die schon in Num. 18, 12. erwähnt worden, werden hier nur deshalb wieder aufgeführt, um daran die dort nicht vorgekommenen Erstlinge der Schaafschur anzuknüpfen. 2. In Deut. 18, 6—8. wird verordnet, dafs die Leviten, welche sich aus innerem Triebe aus einer ihrer Städte an den Ort des Heiligthums begeben würden, um dort dem Herrn zu dienen, ohne Rücksicht auf ihr Privatvermögen ihren Unterhalt gleich den Übrigen erhalten sollen. Dabei wird vorausgesetzt, dafs die Leviten stehende Einkünfte hatten, und da ihnen solche im Deuter. nicht zugetheilt werden, so sehen wir uns auch hier auf die früheren BB. zurückgewiesen. 3. In Deut. 10, 9.: „Darum ward nicht Levi Theil und Erbe mit seinen Brüdern, der Herr ist sein Erbe, wie der Herr dein Gott ihm gesagt," findet sich eine ausdrückliche Hinweisung auf den *locus classicus* über den Levitischen Zehnten Num. C. 18., vgl. v. 20.: „Und der Herr sprach zu Aharon: in ihrem Lande sollst du nicht erben, und Theil soll dir nicht seyn in ihrer Mitte, ich bin dein Theil und Erbe inmitten der Kinder Israel," v. 23. und 24.: „Sie (die Leviten) sollen kein Erbe erben; denn den Zehnten der Kinder Israel, den sie dem Herrn weihen werden als Weihegabe, gebe ich den Leviten zum Erbe; darum habe ich von ihnen gespro-

chen: inmitten der Kinder Israel sollen sie nicht erben." 4. Alle Stellen des Deut., welche das Daseyn des Stammes Levi bekunden, beweisen zugleich auch für den Levitischen Zehnten. Denn dieser Zehnte ist die Grundlage des Daseyns der Leviten, ihre einzige Einnahme, die Compensation für ihr Erbe und der Lohn für ihren Dienst, vgl. Num. 18, 21—24. — Man wende nicht ein, dafs die Ermahnungen des Deut. zur Mildthätigkeit gegen die Leviten eben ihre Dürftigkeit voraussetzen. Diese Voraussetzung war auch bei dem Vorhandenseyn des Zehntengesetzes eine begründete. Die Darbringung der Zehnten erscheint im Pent. als eine Religionspflicht, zu deren Erfüllung Niemand durch äufseren Zwang angehalten wird. Alles wird dem Gewissen überlassen, vgl. Mich. M. R. Th. 4. §. 192. Unter diesen Umständen wurden nur die Gottesfürchtigen in der Darbringung des Zehnten treu seyn, und dafs diese die Minderzahl bilden werden, ist die durchgängige Voraussetzung des Pent., die gerade im Deut. besonders häufig und stark ausgesprochen wird. So konnte also der Verf. sehr füglich das Zehntengesetz kennen und doch zur Mildthätigkeit ermahnen. Dagegen ist es undenkbar, dafs er die Existenz des ganzen Stammes blos auf die Einladungen gegründet habe, welche die Mitglieder desselben zu den Opfermahlzeiten erhalten sollten. 5. Das Stillschweigen des Deut. von dem Levitischen Zehnten könnte nur dann Bedeutung gewinnen, wenn sich in der Geschichte ein Zeitraum nachweisen liefse, worin dieser Zehnte nicht dargebracht wurde, wenn namentlich gezeigt werden könnte, dafs die Darbringung desselben in der Zeit, welcher man die Entstehung dieses Buches zuweist, nicht gebräuchlich gewesen. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Im Gegentheil, nur von der Gottvergessenheit wurde die Darbringung des Levitischen Zehnten unterlassen; wir können gerade in Bezug auf die späteren Zeiten nachweisen, dafs der Levitische Zehnte dargebracht wurde. In 2 Chron. 31, 4 ff. befiehlt Hiskias bei seiner Reformation, dafs die Kinder Israel den Leviten ihren Antheil brin-

gen sollen. In Folge dessen bringen sie die Erstlinge des Getreides u. s. w. und den Zehnten von Allem. In Neh. 10, 36 ff. wird auf den Grund der Vorschriften des Gesetzes festgesetzt, dafs jeder die ersten Früchte des Landes und der Bäume, das Erstgeborne an Menschen und an Vieh an die Priester nach Jerusalem bringen solle; der Zehnte solle den Leviten gegeben werden, und diese sollen davon wieder den Zehnten an die Priester abgeben. In Neh. 13, 5. wird „der Zehnte des Getreides, des Mostes und des Öles, das Deputat der Leviten," erwähnt. — Die neuere Critik ist hier in einem seltsamen Widerspruch mit sich selbst befangen. Nach ihr soll das Deut. in die Zeiten der vollendeten Ausbildung der Hierarchie gehören, und doch soll gerade dieses Buch den Levitischen Zehnten nicht kennen! Zu der Grundansicht in Bezug auf das Verhältnifs des Deut. zu den übrigen BB. würde es viel besser passen, wenn nur das Deuter. den Levitischen Zehnten kännte*).

So steht es also durch eine Reihe von Gründen fest, was demjenigen, der das allgemeine Verhältnifs des Deut. zu den vorhergehenden Büchern richtig erkennt (vgl. über den Zusammenhang des Deut. mit den ersten BB. Ranke, S. 145 ff.), schon von vorn herein gewifs ist, dafs das Deuter. den Levitischen Zehnten kennt. Es bleibt uns jetzt noch übrig zu beweisen, dafs die 4 ersten BB. den zweiten Zehnten kennen. Die Gründe dafür sind allerdings nicht so schlagend, wie die für den eben bewiesenen Satz. Doch reichen auch sie hin, ein blofses *argumentum e silentio* zu entkräften.

Eine Beziehung auf den doppelten Zehnten findet schon Michaelis, Mos. R. Th. 2. §. 73. in Gen. C. 47. In Ägypten, bemerkt er, gehörten die Äcker dem Könige und die Bauern

*) Gegen diejenigen, welche behaupten, dafs die deuteronomischen Verordnungen die späteren seyen, bemerken wir, dafs ein Extract aus dem Bekenntnisse Deut. 26, 5 ff. sich schon Hos. 12, 13. 14. findet, vgl. Th. 2. S. 80., und eine Beziehung auf den dreijährigen Zehnten des Deut. in Am. 4, 4., vgl. Th. 1. S. 91.

waren nicht Eigenthümer des Feldes, das sie bauten, sondern Meyer, die dem Könige den Fünften geben mufsten, Gen. 47, 19—24. Ebenso erklärt auch Moses Gott, der die Israeliten würdigte, sich ihren König zu nennen, für den einzigen Eigenthumsherrn aller Äcker des verheifsenen Landes, in dessen Besitz er sie durch seine besondere Providenz setzen werde; die Israeliten aber für blofse Meyer, die den Acker nicht auf ewig veräufsern dürften, Lev. 25, 23. (vgl. 42. und 55.). In der That mufsten sie auch Gott, wie die Ägypter Pharao, zwei Zehnten geben, u. s. w.

Dieser Gedanke wurde von Leo, Jüd. Gesch. S. 100., wieder aufgenommen, unter der Modification, dafs er den Verf. „die Sage" über die Entstehung der Leibeigenschaft in Ägypten erdichten liefs, um der Stellung Jehovahs, wie sie die Priester verlangten, eine rechtliche Grundlage auch nach den Begriffen von menschlichem Rechte zu verschaffen. An Leo schliefst sich v. Bohlen, S. 422., an. In der ganzen Relation, bemerkt er, offenbare sich eine apologetische Tendenz, um das Levitische System und die Abgabe der Zehnten um so erträglicher darzustellen.

Wirklich mufs schon die Ausführlichkeit des Berichtes in Gen. 47. die Vermuthung irgend einer Absicht hervorrufen, und vergleichen wir Lev. 25., so kann es kaum zweifelhaft seyn, dafs die Darlegung des Verhältnisses, in dem Ägypten zu seinem sichtbaren Könige steht, sich auf das Verhältnifs Israels zu seinem unsichtbaren Könige, dem Könige, der zugleich sein Gott ist, bezieht.

Aufserdem finden wir in der Genesis schon ein Analogon für beide Zehnten, für den Levitischen in dem Zehnten, den Abraham an Melchisedech giebt, Gen. 14, 20. (v. Bohlen S. 176. findet hierin eine absichtliche Vorbereitung des Gesetzes über die Zehnten an Leviten und Priester, das nach ihm in Deut. 12, 17. 14, 28. 29. 26, 12 ff. enthalten seyn soll!!), des deuteronomischen in Gen. 28, 22., wo Jakob gelobt, dafs er dem Herrn Al-

les verzehnten wolle, was er ihm geben werde. Hier kann an Priesterzehnten gar nicht gedacht werden.

Fragt man aber, warum denn im Deuteron. des ersten Zehnten nicht ausdrücklich gedacht werde, in den übrigen BB. nicht des zweiten, so kann die Antwort in Bezug auf das Deuter. nicht schwierig seyn. Es übergeht den Punct, der schon in den vorhergehenden BB., namentlich in dem Abschn. Num. C. 18., den De Wette überschreibt: „das Priesterthum und seine Rechte," hinreichend festgestellt ist, und in Bezug auf den es keine Nachträge zu machen hat. In Bezug auf den Grund des Stillschweigens von dem zweiten Zehnten in den ersten BB. können wir nur Muthmafsungen aufstellen. Schon Michaelis schlofs aus der Art und Weise, in der von diesem Zehnten im Deut. geredet wird, und dann aus Gen. 28, 22., dafs derselbe schon früher üblich gewesen. War nun dies, so kam es besonders nur darauf an, den Ort zu bestimmen, wo dieser Zehnte verzehrt werden sollte. Den Ort der religiösen Handlungen zu bestimmen, ist aber ein Geschäft, welches sich der Verf. vorzugsweise für das Deut. aufgespart hat. Dafs die Rücksicht auf den Ort bei den betr. Verordnungen des Deut. die vorwiegende ist, liegt am Tage. In Deut. 12. wird der Zehnte nur in Bezug auf den Ort erwähnt, wo er verzehrt werden sollte. In C. 14, 22. kommt der Verf. auf den Zehnten zurück, um die Bestimmung zu geben, dafs er in Geld verwandelt werden könne, wenn das Heiligthum zu weit entfernt sey, und dann dafs in jedem dritten Jahre der Zehnte nicht am Orte des Heiligthums verzehrt, sondern in der Heimath zu Gastgeboten verwandt werden sollte. Auch wegen der vorherrschend gemüthlichen Richtung des Deuter. gehörte dieser zweite zu Liebesmahlen bestimmte Zehnte vorwiegend in sein Gebiet.

Wir bemerken nur noch, dafs die Jüdische Schriftauslegung in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Zehnten zu einander nie eine Schwierigkeit gefunden hat. Dafs es sich um zwei coordinirte Zehnten handle, wurde zu allen Zeiten aner-

kannt. Man vgl. nur die LXX. Deut. 26, 12.: ἐὰν δὲ συντελέσῃς ἀποδεκατῶσαι πᾶν τὸ ἐκδέκατον τῶν γενημάτων τῆς γῆς σου ἐν τῷ ἔτει τῷ τρίτῳ (nach Darbringung des Levitischen Zehnten), τὸ δεύτερον ἐκδέκατον δώσεις τῷ λευίτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ κ. τ. λ., und alle späteren Ausll. Abenesra zu Deut. 14, 22. erwähnt zwar solche, welche den ersten und den zweiten Zehnten für identisch erklärten (vgl. Hottinger, *de dec. p.* 149.). Aber er bezeichnet sie als מכחישים, Lügner oder Abtrünnige, und zeigt dadurch, dafs ihre Auslegung nur als eine ganz particuläre Verirrung zu betrachten ist. Ganz anders verhält es sich mit demjenigen, was im Deut. unmittelbar neben einander steht, den Verordnungen wegen des zweiten und dritten Zehntens. Hier sind nicht wenige der Meinung, dafs im 3ten Jahre beide zugleich, also im Ganzen drei dargebracht wurden, vgl. Hott. p. 194., obgleich die Ansicht, dafs der dritte Zehnte den zweiten aufhob, die herrschende ist, vgl. Hott. p. 201. — Auch dies zeigt, dafs die Schwierigkeit eine blos gemachte ist. Wären die Verordnungen wirklich unvereinbar, so würde man es nicht zu allen Zeiten so leicht gefunden haben sie zu vereinigen.

Richter.

Deut. 1, 9—17., vgl. mit Exod. 18.

Man hat zuerst behauptet, dafs diese Stellen, die sich offenbar auf dieselbe Thatsache beziehen, in chronologischem Widerspruche miteinander stehen. In Deut. werde die Wahl der Richter in die Zeit unmittelbar vor dem Aufbruche vom Horeb versetzt; in Exod. dagegen noch vor die Ankunft der Isr. am Sinai, vgl. Vater S. 499., De Wette, Stud. u. Cr. 1830 S. 354. Dieser Einwand beruht auf zu bestimmter Fassung des בעת ההיא, in Deut. v. 9. Das „um diese Zeit" soll nicht innerhalb des Aufenthaltes am Berge Horeb einen Zeitpunct

fixiren, sondern es stellt diese Zeit in ihrem ganzen Umfange einer späteren gegenüber. Die Erzählung von der Wahl der Richter steht in enger Beziehung zu der vorhergehenden Aufforderung, den Zug nach Canaan anzutreten. Gerhard, *comm. in Deut. p.* 30., bemerkt: *hactenus recensuit Moses prius dei beneficium populo Israelitico praestitum, quod est vocatio ad possessionem terrae Canaan apprehendendam: sequitur posterius, quod est politiae Mosaicae constitutio.* Moses erinnert das Volk, wie zu der Zeit, als es diese Aufforderung erhielt, seine inneren Verhältnisse schon so geregelt waren, wie es für den Aufenthalt in dem Lande der Verheifsung paſste, wo die Centralisation noch weniger ausführbar war, als in der Wüste *).

Bedeutender ist eine andre Schwierigkeit. „Die Richter — bemerkt Vatke S. 206. — wurden nach dem Decimalsysteme eingesetzt, als Vorgesetzte über 1000, 100, 50, 10, was auf Unterordnung der Einen unter die Andern und auf eine complicirte Gerichtsordnung führen würde. — Das ganze Verhältnifs ist unklar, da die Decimaleintheilung zur Gerichtsordnung wenig paſst und eine ungeheure Menge von Richtern gegeben hätte. — In den prophetischen Gesetzen wird sonst immer vorausgesetzt, dafs die Gerechtigkeitspflege in den Händen von Richtern und Ältesten jeder einzelnen Stadt seyn werde."

Diese Schwierigkeit ist daraus entstanden, dafs der Verf. das Vorhandenseyn eines Commentares zu seiner Darstellung voraussetzt, welcher uns abgeht. Da die Einrichtung, von der er redet, sofort ins Leben getreten war und dort feste Wurzeln geschlagen hatte, so genügte für die ursprünglichen Leser, nicht blos für die der Mosaischen Zeit, sondern auch noch für die

*) Faſst man den Zusammenhang ins Auge, in welchem hier der Thatsache gedacht wird, so wird man es ganz natürlich finden, dafs hier der Mitwirkung Jethros nicht erwähnt wird, woran De Wette Anstofs nimmt. Hieher gehörte nicht die Veranlassung, sondern das Resultat.

Jahrhunderte später Lebenden, die Nachweisung, wie das Bestehende geworden; die weitere Auseinandersetzung über die Beschaffenheit desselben war unnöthig. Wir müssen zufrieden seyn, wenn es uns gelingt, aus der Vereinigung der zerstreuten Züge eine einigermaafsen klare Vorstellung von dem Wesen der Einrichtung zu gewinnen.

Dies Ziel nun erscheint uns als ein erreichbares. Die ganze Einrichtung gestaltet sich so. Schon in Ägypten war die natürliche Gerichtsbarkeit, wie sie mit der patriarchalischen Verfassung der Israeliten gegeben war, in Abnahme gekommen, so dafs nur ein Schatten davon noch übrig geblieben war. Es lag im Interesse der Unterdrücker, die innere Organisation des Sclavenvolkes möglichst zu zerstören; den Richtern fehlte es an Macht, ihre Beschlüsse durchzuführen; der unterliegende Theil fand gewifs bei den Ägyptern willige Unterstützung. Die Auflösung der Gerichtsverfassung wird uns veranschaulicht durch den Vorfall, da Moses sich zum Richter zwischen zwei streitenden Israeliten aufwirft, Ex. 2, 11 ff., offenbar, weil auf ordentlichem Wege kein Recht zu erlangen war. Mit dem Auszuge nun hätte der Flufs ungehindert in sein altes Bette zurückkehren können. Allein der falsch verstandene religiöse Eifer des Volkes, welches das Recht so unmittelbar als möglich von Gott erhalten wollte, bewog es, die ganze richterliche Auctorität, die in gewissem Betracht eine *res nullius* geworden war, auf Moses zu concentriren. Dieser lieh sich Anfangs diesem Eifer; bald aber traten die Übelstände der Centralisirung so deutlich hervor, dafs auf eine Abhülfe gedacht werden mufste. Moses nun wollte die alte Gerichtsverfassung nicht ohne weiteres herstellen, ebenso wenig auch eine neue auf eigene Hand aussinnen. Die Einrichtung sollte aus der Mitte des Volkslebens hervorgehen, damit sie in ihm um so leichter Wurzel schlagen konnte. Er liefs die Aufforderung ergehen, Deut. 1, 13.: „Bestellet euch weise und verständige und kundige Männer nach euren Stämmen, die will ich setzen zu euren Häuptern." Das

Volk

Volk entsprach dieser Aufforderung. Es wählte sich, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Rathschläge, welche Moses ertheilte, Richter nach den Abstufungen der Geschlechter, gröfseren und kleineren Familien. Unter diesen Richtern bestand eine natürliche Unterordnung. Die Häupter der Geschlechter waren die Vorsitzer, die Häupter der gröfseren und kleineren Familien die Beisitzer mit gröfserem oder geringerem Stimmrechte. Dafs wenn sie irgend tüchtig waren, die natürlichen Oberen zu Richtern gewählt wurden, in der Hauptsache also die Wahl nur eine Anerkennung der natürlichen Verhältnisse war, versteht sich von selbst. Die Gewählten wurden dann von Moses bestätigt, Deut. 1, 15.: „Und ich nahm die Häupter eurer Stämme, Männer weise und kundig, und setzte sie zu Häuptern über euch, zu Fürsten der Tausende u. s. w. und zu Schoterim über eure Stämme." Diese Richter hatten die Gerichtsbarkeit in ihrem ganzen Umfange, nur dafs sie in besonders schwierigen Sachen den Rath Mose's einholen mufsten, Ex. 18, 26., gewifs nur in Bezug auf das *quid juris*, was vor Abschliefsung der Gesetzgebung weit schwerer zu bestimmen war als später. — Zur Bestätigung der aufgestellten Ansicht bemerken wir Folgendes:

1. Die Annahme einer Decimaleintheilung, welche dem Geiste der alten Welt so sehr entgegen ist, gründet sich blos auf die Zahlen 1000, 100 u. s. w. Dafs dieser Grund aber nicht beweisend ist, erhellt aus folgendem Umstande. Das אֶלֶף, tausend, kommt häufig zur Bezeichnung eines Geschlechtes vor, weil seine Kopfzahl sich gewöhnlich um Tausend herumbewegte, vgl. Num. 1, 16., wo es von den 12 Stammfürsten heifst: Häupter der Tausende Israels sind sie, 10, 4., Jos. 22, 14. 21., Richt. 6, 15., 1 Sam. 10, 19. Bezeichnet nun das „tausend" ein Geschlecht, warum soll nicht das hundert, das zehn eine gröfsere und eine kleinere Familie bezeichnen können, eine natürliche oder eine künstliche, welche letztere durch Zusammenziehung solcher entstand, die für sich nicht zahlreich genug waren, um eine Familie zu bilden, vgl. ein Beispiel 1 Chron. 23, 11., wo es von vier Brüdern

Unternehmung hat den Unglauben oder Schwachglauben des Volkes zu ihrer Voraussetzung.

Man beachte aber wohl, daſs auch nach dem Deuteronomium nicht ein bloſses Nachgeben oder Zulassen Gottes statt fand. Ganz falsch behaupten viele Ausll., z. B. Gerhard p. 54, Gott habe die Erlaubniſs im Zorne gegeben. Dann freilich könnte im B. Numeri nicht so ohne weiteres gesagt werden, Gott habe zu Moses gesprochen: sende. Jarchi's Umschreibung: *mitte si vis, ego non praecipio tibi*, macht Jedem den Eindruck des Willkührlichen und Gezwungenen. Das Gegentheil liegt entschieden in Deut. v. 23.: „Und die Sache war gut in meinen (Mose's) Augen und ich nahm von euch 12 Männer." Wie unvereinbar diese Worte mit der Annahme einer bloſsen Zulassung sind, erhellt aus der Glosse von Bechai: *sed non in oculis dei, quamvis permitteret*, während offenbar die Sache in Mose's Augen gut war, weil in Gottes.

Die Aussendung der Kundschafter lag recht eigentlich in Gottes Plan, und wurde daher von ihm ausdrücklich befohlen, sobald ihre unerläſsliche Bedingung, der Antrag des Volkes, eingetreten war. Einerseits sollte sie den Gutwilligen Stärkung ihres schwachen Glaubens gewähren. Nach der einen Seite, in Bezug auf die Fruchtbarkeit des Landes, erhielt ja das Wort Gottes im Sichtbaren eine Stütze — die Kundschafter müssen bezeugen Num. 13, 27. 14, 8., das Land ist fliefsend von Milch und Honig, dieselben Worte, deren sich Gott in seinen Verheiſsungen zur Bezeichnung der Fruchtbarkeit desselben bedient hatte — und so muſste es ihnen leichter werden in Bezug auf den andern Hauptpunct, die Besiegung der Feinde, dem bloſsen Worte zu trauen. Diese Seite der göttlichen Absicht wird schon von Calvin klar erkannt. *Minime absurdum est* — bemerkt er — *Mosen fecisse populi rogatu, quod deus simul praecepit: quia videbat hoc stimulo indigere, qui pigri alioqui erant vel minus ad peragendum alacres. Proposita igitur terrae dulcedine, quae ipsos alliceret, re-*

luit eorum accendere studia ad peragendum. Nam si sincere officio suo functi essent exploratores, adductus quodammodo fuisset populus in rem praesentem: quod optimum erat compendium tollendis omnibus remoris.

Auf der andern Seite lag es in Gottes Absicht, dafs die Böswilligen durch diese Unternehmung Veranlassung erhielten, ihre Unglauben zu offenbaren, und dafs sie durch dieselbe gereift wurden für das Gericht. Diese Absicht erkennen wir aus dem Erfolge, der nie der Absicht zuwider seyn kann.

War der göttliche Rathschlufs das Wesentliche, der Antrag des Volkes die blofse *conditio sine qua non* der Ausführung, so erklärt es sich leicht, wie der letztere im B. Numeri mit Stillschweigen übergangen werden konnte, obgleich er, wie wir schon gesehen haben, vorausgesetzt wird.

Nach dem Bemerkten wird die Ansicht Calvins über das Verhältnifs beider Stellen zu einander vollkommen als die richtige erscheinen: *secunda narratio plenior, ubi altius repetit Moses, quod prius omiserat: nempe factum esse timiditate populi ac pusillis animis, ne mox festinaret, quo deus vocabat: nam si simpliciter obsecuti essent, nulla mora interposita potiti fuissent terra hostium: verum inducias sibi dari postulaverunt.*

Amoriter und Amalekiter.

De Wette, Stud. u. Crit. 1830 S. 355., bemerkt: „Deut. 1, 44. sind Amoriter genannt, wo Num. 14, 45. Amalekiter." Dafs nun diese Bezeichnung der Differenz eine falsche ist, wird die blofse Nebeneinanderstellung der beiden St. sogleich zeigen. Num.: „Und es kamen herab die Amalekiter und die Cananiter, welche wohnten in diesem Gebirge und schlugen sie und zermalmten sie bis nach Hormah." Deut.: „Und es zogen aus die Amoriter, welche wohnen in diesem Gebirge, euch entge-

gen, und verfolgten euch wie die Bienen thun und schlugen euch in Seir bis nach Hormah." Jeder sieht gleich, dafs die Amoriter des Deut. nicht den Amalekitern des B. Numeri entsprechen, sondern den Cananitern.

Die wirkliche Differenz besteht, wie dies schon von den Älteren richtig erkannt wurde, vgl. z. B. Gerhard in Deut. p. 67., darin, dafs in Deut. 1. statt der Cananiter die Amoriter genannt, und 2, die Amalekiter ausgelassen werden.

Von einem Widerspruche kann hier aber nicht die Rede seyn. Denn

1. Auch nach den 4 ersten Büchern sind unter den Cananitern des Buches Numeri speciell die Amoriter zu verstehen. Man vgl. Gen. 14, 7., wonach die Amoriter und die Amalekiter Grenznachbaren waren.

2. Auf eine Theilnahme der Amalekiter an dem Kampf deutet auch das Deut. hin, wenn es gleich derselben nicht ausdrücklich erwähnt. Das „in Seir" des Deuter. gilt der Bemerkung des B. Numeri gleich, dafs auch die Amalekiter die Kinder Israel angriffen. Da Seir der Kriegesschauplatz war, was allein im Deut. bemerkt wird, so versteht es sich von selbst, dafs der Angriff nicht blos von den Cananitern ausging. — Auf dem Gebirge Seir wohnten nach 1 Chron. 5, 42. 43. die Amalekiter, über deren Abstammung von Esau S. 303. zu vgl. Aus Gen. 14, 7. erhellt, dafs Kadesch in dem Gebiete der Amalekiter oder wenigstens bei demselben lag. — Bne Jakan in der Gegend von Kadesch lag in Seir, vgl. d. Abschn. Deut. 10, 6 ff. p. 430. Kadesch lag nicht im Gebiete des Königes von Edom; sie wird in Num. 20, 16. als die Grenzstadt seines Gebietes bezeichnet. Lag es in Seir und gehörte doch nicht zu Edom, so mufste es im Besitze der Amalekiter seyn.

Wenn De Wette *l. c.* S. 354. bemerkt: „Auch möchte Deut. 1, 44. בְּשֵׂעִיר ein irrthümlicher Zusatz zu Num. 14, 45. seyn, da die Scene noch ziemlich entfernt von Seir zu seyn scheint," so hat er damit nur bekundet, dafs er sich nicht ge-

graphisch orientirt hat. Die Israeliten waren bei ihrer Ankunft zu Kadesch bis zu dem Gebirge der Amoriter gekommen, Deut. 1, 20. Hier fordert Moses sie auf, in das Land der Verheifsung einzudringen, v. 21. Waren die Israeliten an der Grenze von Canaan, wo waren sie dann anders als in Seir? Wurden sie zurückgeworfen und verfolgt, wo konnte dies anders geschehen, als in Seir?

Sihon.

De Wette bemerkt St. und Cr. 1830 S. 356.: „Deut. 2, 24. verheifst Jehovah den Israeliten die Eroberung des Landes Sihon und ermuntert sie Krieg mit ihm anzufangen. Das steht mit Num. 21, 21 ff. im Widerspruch, wo erzählt ist, dafs Moses diesen König um friedlichen Durchzug gebeten habe. Aber auch hier v. 26. sendet Moses Boten des Friedens an Sihon, womit der Verf. sich selbst widerspricht und den Befehl Jehovahs als nichtssagend darstellt."

Seltsam ist es, eine Schwierigkeit wie als neu aufgefunden hinzustellen, die Jahrhunderte hindurch Gegenstand der scharfsinnigsten Erörterungen gewesen, vgl. z. B. Calvin z. d. St.

Die Annahme eines Widerspruches geht von der Voraussetzung aus, dafs die Gesandtschaft keinen andern Zweck gehabt haben könne als den, Sihon zur Gewährung des Erbetenen zu bewegen.

Dafs diese Voraussetzung aber eine falsche ist, erhellt schon aus der Analogie Pharaos. Ebenso gut kann man auch dort sagen, dafs ein Widerspruch statt finde zwischen den Erklärungen, dafs er Israel nicht ziehen lassen werde, und den vor jeder Plage erneuerten Aufforderungen dies zu thun.

Sihon stand nicht mit den übrigen Cananitern in demselben Verhältnifs. Sein Gebiet war ursprüngliches Eigenthum der Moabiter. Wäre dies nicht, so hätte die Friedensgesandtschaft nicht an ihn geschickt werden können. Was ihm angeboten

wurde, mufste an sich zulässig seyn. *Magnae temeritatis fuisset*, bemerkt Calvin, *promittere quod divinitus negatum fuerat*. In der Botschaft an Sihon Num. v. 29. wird sein Land ausdrücklich von dem Lande unterschieden, „welches der Herr unser Gott uns giebt." Eine ähnliche Sendung in dem cisjordanensischen Lande wäre eine thatsächliche Verläugnung der Verheifsungen Gottes, eine unwürdige Heuchelei gewesen. Dort fand das: wenn — so, keine Anwendung. Schon an Og, mit dessen Lande es sich anders verhielt, wird keine Botschaft gesandt.

Dennoch aber war Sihons Untergang von Gott beschlossen, und der Zweck der Gesandtschaft war kein anderer als der, zu zeigen, wie auf den göttlichen Beschluſs nothwendig die Ausführung folgt. Die Schuld der Amoriter war voll — die Execution sollte mit ihm beginnen — damit die Unvermeidlichkeit des göttlichen Gerichtes sichtbar, klar erkannt werde, dafs Gottes Rathschlüsse nicht von der Entschliefsung eines elenden *homuncio* abhängig sind, wird ihm der Weg eröffnet, auf dem er, wenn er will, seinem Schicksal entgehen kann. Er kann aber nicht wollen. Seine Rettung wird in seine eigne Hand gelegt, aber er mufs sie wegschleudern, mufs blindlings in sein eignes Verderben rennen. Der Antrag ist absichtlich so demüthig und herzgewinnend als möglich, aber er mufs ihn mit stolzen Worten zurückweisen.

Dafs die Gesandtschaft den bezeichneten Zweck hatte, tritt in Deut. v. 30. deutlich hervor: „Und Sihon der König von Hesbon wollte uns nicht durchziehen lassen, denn der Herr dein Gott verhärtete seinen Geist und stärkte sein Herz, auf dafs er ihn gäbe in deine Hand."

Von sittlicher Verhärtung kann hier nicht die Rede seyn; es war nicht Sihons Pflicht, die Kinder Israels durchziehen zu lassen. Es handelt sich nur um Bestärkung in seinem thörichten Entschlusse, ihnen den Durchzug nicht zu gewähren. Ein Kind konnte es sehen, dafs er übel daran that; er aber sah es nicht; denn Gott hielt ihm die Augen.

Omissis ergo puerilibus nugis — bemerkt Calvin — *tenendum est, deum arcano instinctu sic movere, formare, regere ac trahere hominum corda, ut etiam per impios quidquid statuat exequatur.*

Diese Wahrheit, welche für die Gemeinde Gottes so reich an Erbauung und Trost ist, den Gemüthern einzuprägen, war der Zweck der Gesandtschaft. Der Sieg über Sihons Herz war ein gröfserer Beweis von Gottes Allmacht und Gnade, als der über seine Waffen.

Die Strafe Mose's.

De Wette, Stud. u. Cr. 1830 S. 356., bemerkt: „Deut. 3, v. 26. (vgl. 1, 37.) wird als Ursache, warum Moses nicht erlaubt wird, ins Land Canaan zu kommen, angegeben, Gott habe um der Israeliten willen auf Moses gezürnt, während Num. 27, 14. und selbst im Deuter., 32, 51., ein Vergehen Mose's selbst als diese Ursache genannt wird."

Wir wollen die Anklage noch schärfen. Aufser in Deut. 1, 37. 3, 26. wird auch in 4, 21. noch die Schuld dem Volke beigelegt: „Und der Herr zürnte auf mich wegen eurer Reden (עַל־דִּבְרֵיכֶם, was nie blos wegen bedeutet, wie die genauere Betrachtung der von Gesenius, *thes. p.* 317., für diese Bed. angeführten St., nämlich aufser der unsrigen, Jerem. 7, 22. 14, 1., Ps. 7, 1., an denen das על דברי wegen der Reden nicht blos heifsen kann, sondern heifsen mufs, sogleich zeigt), und er schwor, dafs ich nicht über den Jordan gehen und nicht kommen solle in das gute Land, das der Herr dein Gott dir zum Erbe giebt."

Ging denn aber nicht wirklich auch nach dem Buche Numeri Schuld und Strafe Mose's eigentlich von dem Volke aus? Man vergleiche nur den Hauptbericht C. 20, 1 — 13. Die Schuld der Führer giebt sich hier deutlich als Ausflufs der Schuld des Volkes zu erkennen. Ohne den Unglauben des letzteren, nicht

der Schwachglaube der erstern. Ermüdet durch die lange Anstrengung des Widerstrebens werden sie endlich in einem schwachen Momente durch den Strom des Volksgeistes mit fortgerissen. Wie gering auch nach dem Buche Numeri ihr Vergehen im Verhältnifs zu dem des Volkes war, geht am besten daraus hervor, dafs man sich darüber streitet, worin es bestanden. — Was die Strafe betrifft, so würde Gott gewifs den Führern des Volkes das verhältnifsmäfsig geringe Versehen verziehen haben, wenn er nicht durch ihre Bestrafung auf das Volk wirken wollte. Dies erhellt schon daraus, dafs das Gnadenverhältnifs zu Moses und Aharon fortdauert. Ihre Bestrafung war eine thatsächliche Bufspredigt für das Volk. Es mufste die Sünde hassen, die seine Führer von dem Lande der Verheifsung ausgeschlossen.

Also von einem eigentlichen Widerspruche kann gar nicht die Rede seyn. Wie erklärt es sich aber, dafs in dem Buche Numeri die eine Seite der Sache hervorgehoben wird, im Deuteronomium dagegen die andere? Man achte darauf, dafs in Num. 20, 12. 23. 24. 27, 14. Gott zu Moses und Aharon redet, dagegen an den angeführten Stellen des Deuter. Moses zu dem Volke, achte auf den Zweck, zu dem Moses die Thatsache erwähnt. Nur insofern sie ihre Schuld war, diente sie diesem Zwecke.

Dafs diese Erklärung der Differenz die richtige ist, erhellt aus dem Umstande, dafs auch im Deuter., wo Gott zu Moses redet, seine Verschuldung hervorgehoben wird. Man vgl. Deut. 32, 50. 51.: „Stirb auf dem Berge, den du besteigst und werde versammelt zu deinem Volke, wie Aharon dein Bruder gestorben ist. Weil ihr eine Untreue beginget wider mich inmitten der Kinder Israel bei den Haderwassern von Kadesch, weil ihr mich nicht heiligtet inmitten der Kinder Israel."

Deut. 10, 6 ff.

Diese Stelle ist von jeher eine Quelle der Verlegenheiten gewesen. Sie lautet also; v. 6.: „Und die Kinder Israel brachen auf von Beeroth Bne Jakan nach Moserah; da starb Aharon und ward dort begraben, und Eleasar sein Sohn ward Priester an seiner Statt. V. 7.: Von dort brachen sie auf nach Gudgod und von Gudgod nach Jothbatah, ein Land der Wasserbäche. V. 8.: Zu dieser Zeit sonderte der Herr aus den Stamm Levi, zu tragen die Bundeslade des Herrn, zu stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen, bis auf diesen Tag. V. 9.: Darum ward Levi nicht Theil und Erbe mit seinen Brüdern; der Herr ist sein Erbe, wie der Herr dein Gott ihm geredet." — Mehreren (Cappel., crit. s. C. 7. §. 11. p. 987. Hal., Dathe, Rosenm., A.) erschienen die Schwierigkeiten als so grofs, dafs sie, an der Lösung des Knotens verzweifelnd, zu der Annahme einer Interpolation ihre Zuflucht nahmen, wobei aber der Grund, den sie aus dem plötzlichen Gebrauch der dritten Person entnahmen, ihnen durch das: „wie der Herr dein Gott ihm geredet," in v. 9. zu nichte gemacht wurde. Diejenigen, welche mehr Muth besafsen, konnten es doch nie mit ihren Versuchen zu einem rechten Gefühle der Sicherheit und zur Übereinstimmung unter einander bringen.

Die Schwierigkeiten sind folgende. 1. Die Stelle scheint aufser dem Zusammenhange zu stehen. 2. Die Aussonderung der Leviten scheint hier in die Zeit nach Aharons Tode, in das 40ste Jahr des Zuges versetzt zu werden, während sie doch nach dem Buche Num. 1, 1. und 3, 1. schon im 2ten Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten geschah. — Die folgenden Gründe tragen wir mit den Worten von Buxtorf, *antic. p.* 933. vor: 3. C. 10, 6.: *Aharon dicitur mortuus in Moserah; at Num.* 33, 38. *Aharon dicitur mortuus in Hor monte, qui locus septem mansionibus distat a Moserah, inter quas numerantur duo sequentes Gudgod et Jothbah.* 4. *Ibid. Israelitae dicuntur*

movisse castra sua ex Beeroth Bne Jahacan Moseram. At Num. 33, 30., *ubi singulae mansiones accurate et ordine enumerantur, dicuntur castra movisse ex Moseroth et venisse in Bne Jahacan.* — Wir wollen diese Schwierigkeiten der Reihe nach durchgehen.

1. Das Thema von C. 9. und 10. wird in C. 9, 6. in den Worten ausgesprochen: „nicht durch deine Gerechtigkeit giebt dir der Herr dein Gott dieses Land, das gute, daſs du es einnehmest; denn du bist ein hartnäckiges Volk." Moses führt dem Volke zu Gemüthe, wie der Herr trotz aller seiner Sünden sich gleich geblieben in seiner Gnade. Er gab ihm, ungeachtet es sich durch den Kälberdienst dieser Wohlthat unwürdig gemacht hatte, die Bundeslade mit den neuen Gesetzestafeln darin, C. 10, 1—5. Er setzte, in Fortsetzung dieser Gnadengabe, das Hohepriesterthum ein, und liefs dasselbe, nachdem Aharon gestorben, auf seinen Sohn Eleasar übergehen, v. 6. u. 7. Er sonderte den Stamm Levi aus, daſs er ihm diene, und das Volk segne in seinem Namen, also Vermittler seiner Gnaden sey, v. 8. u. 9. Kurz, er unterliefs nichts, um Israel in den vollen Besitz der Würde eines Gottesvolkes zu setzen. Dieser Zusammenhang, der für einen Glossator zu verborgen ist, wird nur durch v. 7. in etwas unterbrochen, doch nur so, daſs dieser Vers als in Parenthese stehend zu betrachten ist. Der beiden Stationen, welche auf diejenige folgten, der ein für den Zweck des Verf. wichtiges Ereigniſs angehörte, erwähnt er nur wegen der נַחֲלִי־מָיִם, der Wasserbäche. Im Vorübergehen ein Gnadenblick Gottes. Darauf ist der Sinn des Verf. stets gerichtet, und hier paſste die parenthetische Erwähnung sehr wohl auch zu dem speciellen Zwecke der Rede.

2. Nur scheinbar wird die Erwählung der Leviten in die Zeit nach Aharons Tode versetzt. Das בָּעֵת הַהִוא ist vielmehr auf die Zeit zu beziehen, da Moses die Tafeln in die Lade legte, v. 5.: „Und ich legte die Tafeln in die Lade, welche ich gemacht, und sie waren dort, wie der Herr mir geboten," hier

v. 8.: „Zu dieser Zeit sonderte der Herr aus den Stamm Levi, zu tragen die Bundeslade des Herrn." Sobald die Lade da war, mußten auch Träger für dieselbe bestimmt werden. Von derselben Zeit ist auch in v. 10. die Rede, ohne daſs auf einen Wechsel hingewiesen würde. Die Beziehung auf die Zeit des Aufenthaltes am Sinai ist in dem ganzen Abschnitt die Grundbeziehung. Nur parenthetisch entfernt sich der Verf. von ihr, vgl. C. 9, 22—24. Auf diese Zeit bezieht sich das בעת ההיא in v. 1. Auf sie führt auch hier der Gegensatz des בעת ההיא und des עד היום הזה, was kaum stehen würde, wenn kein längerer Zwischenraum zwischen der Zeit der Erwählung und der Gegenwart läge. Der Sache nach geht auf diese Zeit auch v. 6. u. 7. Denn daſs Aharon die oberste Sorge für das Heiligthum anvertraut, er zuerst zum Mittleramte von Gott berufen wurde, wird — der Zusammenhang erfordert diese Annahme — vorausgesetzt, s. v. a.: Und der Herr sonderte Aharon aus zum Hohenpriester, und nachdem dieser an dem bezeichneten Orte gestorben, ward Eleasar, sein Sohn, Priester an seiner Statt. — Übrigens ist ein Widerspruch gegen das Buch Num. um so weniger denkbar, da v. 9.: „Darum ward Levi nicht Theil und Erbe mit seinen Brüdern; der Herr ist sein Erbe, wie der Herr dein Gott ihm geredet," sich ausdrücklich auf Num. 18, 20. bezieht: „Und der Herr sprach zu Aharon: in ihrem Lande sollst du nicht erben, und Theil soll dir nicht seyn in ihrer Mitte; ich der Herr bin dein Theil und dein Erbe inmitten der Kinder Israel."

3. Daſs in Bezug auf einen Punct, wie der Tod Aharons, eine wirkliche Differenz statt finden sollte, ist gewiſs von vorn herein nicht wahrscheinlich. Auch die Gegner müßten sich hier in Aufsuchung einer Lösung mit uns vereinigen. Daſs Aharon auf dem Berge Hor starb, wird auch in unserem Buche gesagt, nicht weniger wie in Num. 20, 22 ff. 33, 37. 38., vgl. 32, 50.: „Stirb auf dem Berge, den du besteigst, und werde versammelt zu deinem Volke, wie Aharon dein Bruder starb auf

dem Berge Hor und versammelt ward zu seinem Volke." Vergleicht man diese Stellen mit einander, so zeigt sich, wie fest und klar das historische Bewufstseyn in Bezug auf Zeit und Ort von Aharons Tode war. — Wir setzen hier voraus, was erst unter der folgenden Nummer vollständig begründet werden kann, dafs Moserah in der Gegend des Berges Hor lag. Wird dies nur zugestanden, so ist die Schwierigkeit leicht zu beseitigen. Israel war in der Arabah gelagert, dort lag Moserah; in Num. 20. und 33. wird nach dem Todesorte Aharons die Station der Israeliten benannt, hier umgekehrt. Es ist aber wohl zu beachten, dafs hier nicht ohne weiteres gesagt wird, Aharon sey zu Moserah gestorben. Ginge nicht die Erwähnung der Kinder Israel vorher, so würde Hor stehen. Dafs die Kinder Israel nicht auf dem Berge Hor gelagert waren, sondern unter demselben, liegt in der Natur der Sache, und wird zudem Num. 20. 25. ausdrücklich gesagt: „Nimm Aharon und Eleasar seinen Sohn, und führe sie hinauf auf den Berg Hor;" vgl. v. 27.: „Und sie stiegen hinauf auf den Berg Hor vor den Augen der Gemeinde." — Zur Rechtfertigung unserer Voraussetzung aber, dafs Moserah in der Nähe des Berges Hor lag, bemerken wir hier nur, nach dem Vorgange von Gerhard, *comm. in Deut.* p. 629., und Lilienthal, gute Sache der Offenb. Th. 7. S. 650, dafs Bne Jakan, nach Num. 33, 31. und nach uns. St. die nächste Station bei Moserah, sicher in jener Gegend lag. Denn Akan oder Jakan, von dessen Nachkommen der Ort benannt wurde, kommt in Gen. 36, 27. und 1 Chron. 1, 42. unter den Nachkommen Seirs des Choriters vor, deren Land die Israeliten einnahmen. An der Grenze von Idumäa also mufsten Bne Jakan und Moserah liegen.

4. Es kommt hier Alles darauf an zu bestimmen, ob die St. Num. 33, v. 30 ff. (V. 30.: „Und sie brachen auf von Hasmonah und lagerten sich zu Moseroth. V. 31.: Und sie brachen auf von Moseroth und lagerten sich zu Bne Jakan. V. 32.: Und sie brachen auf von Bne Jakan und lagerten sich

:u Chor Gidgad. V. 33.: Und sie brachen auf von Chor Gid-;ad und lagerten sich zu Jothbatah") wirklich der unsrigen parallel ist, sich auf denselben Zug bezieht, oder nicht. Diese Bestimmung kann nur auf Grund von Erörterungen über das ;anze Stationenverzeichniſs in Num. 33. gelingen, und diesen Erörterungen muſs wieder eine Feststellung der verschiedenen Züge, unter welche die Stationen zu vertheilen sind, aus den inderweitigen Angaben vorangehen. Beginnen wir also mit dieser.

Zweimal machten die Israeliten nach der Erzählung in dem Buche Numeri den Weg vom rothen Meere nach der Südgrenze von Canaan, von der Südgrenze von Canaan nach dem rothen Meere zu. Zuerst im zweiten Jahre des Auszuges zogen sie vom Sinai nach jener Grenze, und wurden dann in Folge des Vorfalls mit den Kundschaftern zum Rückzuge verurtheilt. Auf diesen ersten Rückzug bezieht sich Num. 14, 25.: „Morgen wendet euch und brechet auf zur Wüste nach dem Schilfmeere zu." Im ersten Monate des 40sten Jahres kam das Volk wieder an die Südgrenze des Landes, und liefs sich nieder in Kadesch. Der zweite Zug. Von Kadesch sandte Moses Boten an den König von Edom, Num. 20, v. 14. Edom aber wollte Israel den Durchzug nicht gestatten, v. 21. Nun zweiter Rückzug nach dem rothen Meere zu, v. 22.: „Und sie brachen auf von Kadesch und kamen zu dem Berge Hor." Dort starb Aharon, C. 21, 4.: „Und sie brachen auf von dem Berge Hor nach dem Schilfmeere zu, zu umgehen das Land Edom." — Damit stimmt auch das Deut. genau überein. Auf den ersten Rückzug, nach der Versündigung, bezieht sich C. 1, 40.: „Und ihr wendet euch und brechet auf zur Wüste nach dem Schilfmeere zu;" auf den zweiten C. 2, 1—3.: „Und wir wandten uns (nachdem wir im dreizigsten Jahre wieder nach Kadesch gekommen) und brachen auf zur Wüste nach dem Schilfmeere hin, wie der Herr zu mir geredet, und umzogen das Gebirge Seir viele Tage. Und der Herr sprach zu mir: ihr habt nun genug dies Gebirge umzogen, wendet euch gen Norden."

Es wird zweckmäfsig seyn, wenn wir den geographischen Commentar hier ausheben, welchen Leake vor Burkhardt 1. p. 22. zu den St. giebt, welche den zweiten Rückzug betreffen, der erst durch die neueren geographischen Entdeckungen recht begreiflich geworden ist: Da die Edomiter den Durchzug verweigerten, blieb ihnen nichts übrig, als dem Thale El Arabah in südlicher Richtung gegen die Spitze des rothen Meeres zu folgen. Auf dem Gebirge Hor, welches in steiler Höhe aus diesem Thale sich erhebt, an den Grenzen des Landes der Edomiter, starb Aharon. — Israel zog dann vom Gebirge Hor dem Schilfmeere zu, dafs sie der Edomiter Land umgingen „auf dem Wege des Gefildes von Elath und Eziongeber" bis „sie sich wandten und nach der Wüste Moab zogen, und an den Bach Sared kamen." Wahrscheinlich zogen sie über den Bergrücken südlich von Eziongeber. Dann kamen sie in die grofsen hochgelegenen Ebnen hinter den beiden Akabas. Hier erhielten sie den Befehl: ihr habt nun, u. s. w. Sie waren nun an der schwachen Grenze des Landes Edom.

Wenden wir uns nun zu dem Verzeichnifs der Stationen. Num. 33, 31. 32.: „Und sie lagerten sich zu Moseroth. Und sie brachen auf von Moseroth und lagerten sich zu Bne Jakan," bezieht sich auf die erste Ankunft in der Wüste Zin, im zweiten Jahre des Auszuges: Dafs Moserah oder Moseroth am Fufse des Berges Hor lag, haben wir schon gesehen; Bne Jakan, der Südgrenze Canaans näher, mufs ungefähr in der Gegend des nachmaligen Kadesch gelegen haben. Alle Stationen von v. 16—30. liegen zwischen dem Aufbruch von der Wüste des Sinai und der ersten Ankunft in Kadesch. — V. 33—36. beziehen sich auf die Zeit von der Verständigung an bis zum 1sten Monat des 40sten Jahres, auf den ersten Rückzug nach dem rothen Meere zu, in Ausführung des Befehles Num. 14, 25. und Deut. 1, 40., und auf die zweite Ankunft in Kadesch. Dafs nicht etwa von dem ersten Zuge nach Kadesch, vom Berge Sinai aus, die Rede seyn kann, geht unter andern auch daraus hervor,

dafs

daſs in v. 36.: „und sie brachen auf von Eziongeber und lagerten sich in der Wüste Zin, d. i. Kadesch," auf dem langen Wege zwischen Eziongeber am rothen Meere und Kadesch an der Südgrenze von Canaan gar keine Zwischenstationen genannt werden, der Absicht des Verf. gemäſs, nie dieselben Stationen zweimal zu nennen. Daſs erst hier der Name Kadesch vorkommt, während bei dem ersten Aufenthalte der Israeliten in diesen Gegenden Bne Jakan, ist ganz natürlich, da Kadesch erst von der während dieses zweiten Anfenthaltes vorgefallenen Begebenheit den Namen erhielt. — Nun folgt der zweite Rückzug von Kadesch; v. 37.: „Und sie brachen auf von Kadesch und lagerten sich auf dem Berge Hor, an der Grenze des Landes Edom." Dort starb Aharon, v. 38 ff. Von da zogen sie dann weiter, zuerst an der Westgrenze des Edomitischen Gebietes hinab, nach dem rothen Meere zu, dann an der Ostgrenze des Edomitischen Gebietes hinauf bis zur Ostgrenze von Canaan; v. 41.: „Und sie brachen auf von dem Berge Hor, und lagerten sich zu Zalmonah. V. 42.: Und sie brachen auf von Zalmonah und lagerten sich zu Phunon. V. 43.: Und sie brachen auf von Phunon, und lagerten sich zu Obot. V. 43.: Und sie brachen auf von Obot und lagerten sich zu Jje Abarim, an der Grenze von Moab." Auch hier folgt der Verf. seinem Plane, die schon einmal genannten Lagerplätze nicht wieder zu nennen. Dies erhellt daraus 1. daſs keiner der früheren Lagerplätze wiederkehrt, da doch die Israeliten eine lange Strecke, bis nach Eziongeber, den schon früher gemachten Weg verfolgten. 2. Daſs schon der zweite Lagerplatz Phunon an der Ostgrenze von Edom und zwar in der Nähe der Nordspitze gelegen ist, nicht weit von dem Südende des todten Meeres. Hieron. in den *locis Hebr.: fuit quondam civitas principum Edom, nunc viculus in deserto, ubi aerum metalla damnatorum suppliciis effodiuntur, inter civitatem Petram et Zoaram.* 3. Schon der 4te Lagerplatz Jje Abarim liegt an der Ostgrenze Moabs, vgl. C. 21, 11.

Nun fallen alle Schwierigkeiten von selbst weg. Bei dem ersten Aufenthalte an der Westgrenze von Edom im 2ten Jahre zogen die Kinder Israel zuerst von Moserah oder Moseroth = Hor, nach Bne Jakan, in der Gegend von Kadesch. Dann wandten sie sich zurück, nach der Verurtheilung, und zogen über Chor Gidgad, oder Gudgod, nach Jothbatah. So das Buch Numeri. Bei der zweiten Anwesenheit im 40sten Jahre zogen sie von Bne Jakan abwärts nach Moseroth, von da nach Gudgod, von da nach Jothbatah. In dem Buche Numeri geht der Zug erst aufwärts, dann abwärts, im Deuter. von Anfang an abwärts. Daher die beiden letzten Stationen, weil nunmehr die Richtung des Zuges dieselbe, in derselben Folge, Gudgod und dann Jothbatah.

	Num.	Deut.
	Bne Jakan	Bne Jakan
		Moseroth
Moseroth	Chor Gidgad	Gudgod
	Jothbatah	Jothbatah.

Fälle, wie der vorliegende, sind ganz dazu geeignet, daß man daraus Bescheidenheit lerne, und Zuversicht gewinne, und Ausdauer auch in Entwirrung der verwickeltsten Zweifelsknoten. Der sie geschürzt, hat auch die Mittel gegeben, ihrer mächtig zu werden. Es kommt nur darauf an, daß man sie treu benutze. — Daß die Abwehr der Gegner sich hier in den stärksten Angriff gegen sie verwandelt, liegt am Tage. Wie könnte eine mythische Geschichte aus solchen Angriffen siegreich hervorgehen? Nach der Ansicht der Gegner würde der Pent. ungefähr dem *Saxo Grammaticus* gleichstehen, der aus mündlicher Tradition die alte Geschichte seines Volkes beschrieb. Wer will diesem aufhelfen von dem Fall, den er durch Dahlmann erlitten? Die seltsamen Anachronismen und Widersprüche, die sich in ihm finden, bleiben, einmal aufgedeckt, für immer stehen. Die lebhafteste Neigung, der wärmste Patriotismus vermag ihn nicht zu retten. Je mehr man ihm auf den Leib geht,

desto stärker tritt der sagenhafte Character seiner Erzählung hervor. Wie ganz anders hier! Nur auf der Oberfläche, und für die, welche sich auf der Oberfläche halten, der Schein der Widersprüche, der Unrichtigkeiten.

Sabbaths- und Jubeljahr.

I. Es sey auffallend, bemerkt Vater S. 499., dafs im Deuteron. weder von dem in Lev. 25. befohlenen Ruhejahr, noch von dem eben daselbst angeordneten Sabbathsjahre die Rede sey, sondern blos von dem Erlafsjahre, von dem ein eignes ausführliches Gesetz handle, Deut. 15, 1—11. „Sollten dies nicht zweierlei einander ausschliefsende Formen der Heiligung des 7ten Jahres seyn?"

II. De Wette, Krit. S. 284., sagt: „Auffallend ist es, dafs in der St. Ex. 23, 10. 11. nichts vom Jubeljahr gesagt ist. Dies scheint beinahe auf eine successive Ausbildung dieses Gesetzes zu deuten, so dafs man vielleicht früher nichts vom Jubeljahr wufste. Dahin deutet auch wohl der Umstand, dafs im ganzen Deuter. nichts vom Ruhe- und Jubeljahr, sondern blos von dem Erlafsjahre gesprochen ist. Vielleicht ist nur dies letztere in Ausübung gekommen, da im Deut. offenbar eine spätere Gesetzgebung enthalten ist."

III. George, die Jüd. Feste S. 28 ff., hat diese Einfälle noch weiter ausgesponnen. Berücksichtigung verdient aber hier nur die S. 30. ausgesprochene Behauptung, der Leviticus lasse die Freilassung der Knechte im 7ten Jahre fallen, gebe aber dafür das Jubeljahr, welches insofern mit dem Erlafsjahre des Deut. übereinstimme, als die Freilassung der Knechte darauf übertragen werde.

Wir wollen diese Behauptungen der Reihe nach prüfen. I. Dafs dafs Deuter. nichts vom Jubeljahr enthält, kann nur dann auffallen, wenn man Zweck und Beschaffenheit dieses Bu-

ches ganz verkennt. Dafs das 7te Jahr nicht als Ruhejahr, sondern als Erlafsjahr bezeichnet wird, hat seinen einfachen Grund darin, dafs in ihm nicht vollständig von dem im 7ten Jahre zu Beobachtenden gehandelt wird, sondern nur in Bezug auf einen einzelnen früher übergangenen Punct, den Erlafs oder die Stundung der Schulden, dessen Feststellung vortrefflich zu der ganzen Tendenz gerade des Deut. pafst. Ein Gegensatz des Erlafsjahres gegen das Ruhejahr findet so wenig statt, dafs vielmehr beides, Erlafs und Ruhe, von derselben Idee beherrscht wird. Durch beide Einrichtungen sollte dem Volke zum Bewufstseyn gebracht werden, dafs es keinen eigenthümlichen Besitz habe, dafs alles Seine dem Herrn angehöre.

Dem trügerischen *argumentum e silentio* können wir aber in Bezug auf das Ruhejahr andere weit gewichtigere Instanzen entgegenstellen. 1. Fand im 7ten Jahre überhaupt eine Feier statt, so ist es undenkbar, dafs sie sich blos auf den Erlafs oder die Stundung der Schulden beschränkt habe. Jeder sieht gleich, dafs dies nur ein einzelner Brauch ist, der in einem gröfseren Ganzen seine Grundlage und aus ihm seine Erklärung finden mufs. Schon nach der Analogie des 7ten Tages und des 7ten Monats, in welchen 3 Feste fielen, kann die Feier des 7ten Jahres sich nicht allein hierauf beschränkt haben. 2. Was in Deut. 31, 10. von dem Erlafsjahre gesagt wird, dafs in ihm das Gesetz dem versammelten Volke vorgelesen werden sollte, zeigt, dafs es noch eine andere Bedeutung haben mufste, als die, dafs in ihm keine Schulden eingefordert wurden. Zwischen dem aus seinem Zusammenhang losgerissenen Erlafs der Schulden und dem Vorlesen des Gesetzes findet kein innerer Zusammenhang statt. *Hic annus* — bemerkt Mark z. d. St. — *erat in hanc lectionem aptissimus tanquam respondens non modo Sabbathis hebdomadariis in majori temporis spatio, sed et a mundanis curis et laboribus Israelitas magis liberos praestans.* — Man wende nicht ein, dafs das 7te Jahr doch auch hier das Erlafsjahr genannt werde. Dieser Name bezieht sich keineswegs

weder hier noch in C. 15. allein auf den Erlafs der Schulden. Er bezeichnet das Jahr im Allgemeinen als ein solches, worin man alles Seinige fahren läfst. Man beachte wohl, dafs das V. שָׁמַט schon in Ex. 23, 10. 11. von dem 7ten Jahre vorkommt, und zwar in Bezug auf die Verzichtung auf die Benutzung des Landes: „Sechs Jahre sollst du besäen dein Land und sammeln seinen Ertrag. Aber im 7ten, תִּשְׁמְטֶנָּה und es lassen" u. s. w. 3. Eine bestimmte Anzeige, dafs der Verf. das 7te Jahr als Ruhejahr kannte, gewährt C. 14, 28. 29. Unmittelbar vor der Verordnung in Bezug auf den im 7ten Jahre zu gewährenden Erlafs wird hier vorgeschrieben, dafs der dreijährige Zehnte an die Armen immer im 3ten und 6ten Jahre dargebracht werden soll. Der *terminus a quo* kann hier nur das 7te Jahr seyn; denn ein anderer steht uns gar nicht zu Gebote; vgl. Hottinger, *de decimis p.* 193. Schon durch diese Beziehung auf das 7te Jahr als ein solennes, ehe er von dem in diesem Jahre zu gewährenden Schuldenerlafs geredet, zeigt der Verf., dafs ihm die Feier des 7ten Jahres nicht allein hierin besteht. Noch wichtiger aber ist die von ihm getroffene Einrichtung, dafs das Jahr des Zehnten nie mit dem 7ten Jahre zusammentreffen konnte. Diese Einrichtung bleibt unerklärlich, wenn das 7te Jahr blos Erlafsjahr war, erklärt sich aber von selbst aus seiner Qualität als Sabbathsjahr. Weil es dies war, konnten in ihm keine Zehnten gegeben werden. Das Land wurde in ihm nicht bebaut, und was von selbst wuchs, gehörte dem Armen ebenso gut wie dem Eigenthümer, war Gemeingut.

II. Dafs in Ex. 23. nichts vom Jubeljahr gesagt wird, ist nicht auffallender, als dafs im Decalog nichts vom Sabbathsjahr. Dafs man es auffallend findet, zeigt, dafs man die Bed. von Ex. 21—23. verkennt, welche nur einen *brevis conspectus* des nachher weiter Auszuführenden enthalten, vgl. S. 153. u. S. 360 ff.

III. In Exodus und Deut. wird ebenso wenig als im Leviticus die Freilassung des Hebräischen Sclaven in das Sabbaths- oder Erlafsjahr verlegt. Nach Exod. C. 21. sollte der Knecht

im 7ten Jahre, nachdem er gekauft worden, losgelassen werden. Zu dieser Verordnung wird in Deut. 15, 12—18. ein Zusatz gemacht: der Herr soll den Knecht nicht leer aus dem Hause lassen, sondern ihm ein Geschenk an Schaafen, Frucht, Öl und Wein zum Anfange seiner neuen Haushaltung mitgeben. Dieser neue Zusatz bildet den eigentlichen Zweck der Verordnung. Bei dieser Gelegenheit wird denn auch die Befolgung des schon gegebenen Hauptgesetzes ans Herz gelegt. — Die Verordnung wegen der Freilassung der Knechte in Deut. 15, 12—18. wird an das Gesetz über das Erlafsjahr in v. 1—11. geknüpft, nicht weil die Freilassung im Sabbathjahre erfolgte, sondern weil beide Verordnungen aus der Fürsorge für die Armen und Leidenden geflossen.

Freilassung der Knechte.

1. Dem Deuter. und dem Exodus gemeinsam sey die Verordnung wegen Freilassung der Knechte im 7ten Jahre. Im Deuter. aber werden die Mägde in das Gesetz mit aufgenommen und ganz den Knechten gleichgestellt, im Ex. davon ausgeschlossen und besondere Bestimmungen für sie getroffen. So George, die Jüd. Feste S. 29.

Sieht man die betr. Stellen, Ex. 21, 7.: „Wenn jemand seine Tochter zur Leibeigenen verkauft, so gehe sie nicht frei aus," Deut. 15, 17.: „Ebenso sollst du auch deiner Magd thun," blos oberflächlich an, so scheinen sie allerdings miteinander in Widerspruch zu stehen. Und wäre dies der Fall, so könnte man sich nicht bei der Annahme mehrerer Vertheidiger der Ächtheit (Michaelis, M. R. §. 127., Jahn, Rosenm. zu Ex. l. c., Hävernick), Moses habe später selbst das Gesetz abgeändert und sey einen Schritt weiter gegangen, beruhigen.

Allein bei näherer Betrachtung ergiebt sich die Lösung des Widerspruches von selbst. Es ist in Ex. 21, v. 7 ff. nicht die Rede von hebräischen Mägden überhaupt (auf diese war nach der

Analogie anzuwenden, was in v. 1—6. von den Knechten gesagt wird, wie dies bei dem besondern Falle in v. 7 ff. vorausgesetzt, und im Deuter. ausdrücklich gesagt ist), sondern es ist die Rede von einem speciellen Falle, wenn nämlich ein Vater seine Tochter zur Magd verkauft. Wie man dies, dafs hier von einem ganz speciellen Fall die Rede ist, übersah, ist fast unbegreiflich. Dafs eine Magd durch einen freiwilligen Act des Vaters in Knechtschaft gerieth, war doch gewifs nicht das Gewöhnliche. Es lag in der Natur der Sache, dafs dies nicht anders geschah, als wenn sie Gemahlin zweiten Ranges werden sollte, und dafs nur an einen Verkauf zu diesem Zwecke gedacht werden könne, wird im Folgenden durchweg vorausgesetzt. In diesem Falle nun sollte eine Ausnahme von der Regel statt finden. Entweder sollte die Tochter gar nicht freigelassen werden, oder sie sollte freigelassen werden ohne den Eintritt des 7ten Jahres abzuwarten. Das Erste, wenn der Mann sie entweder selbst zur Frau genommen oder sie seinem Sohne zur Frau gegeben, und wenn der Eine oder der Andere die Pflichten eines Ehemannes gegen sie wirklich erfüllte. Das Zweite, wenn entweder der Käufer treulos gegen sie wurde, das Eheversprechen nicht hielt, oder wenn nach eingegangener Ehe mit ihm oder mit seinem Sohne der Eine oder der Andere die Pflichten des Ehemannes nicht ferner gegen sie erfüllen wollte. Vgl. die Rechtfertigung dieser Auffassung, insoweit sie einer Rechtfertigung bedarf, bei Vitringa, *obs. s. lib. III. C.* 14. *p.* 697 ff. Das, worin wir von ihm abgewichen, rechtfertigt sich durch sich selbst.

Wie leicht und natürlich unsere Annahme ist, dafs das, was in Ex. 21, 1—6. vom Knechte gesagt ist, zugleich von der Magd verstanden werden soll, lehrt die Vergleichung von Deut. 15, 12 ff. selbst. Die Art, wie hier die Magd erwähnt wird, ist durchaus beiläufig, so dafs man sieht, der Verf. betrachtet es als sich von selbst verstehend, dafs, wenn der Knecht, auch die Magd frei wird: „So dir dein Bruder, der Hebräer, verkauft wird (oder

die Hebräerin) und er dient" u. s. w. Im Folgenden ist dann immer nur von dem Knechte die Rede. Nur in v. 17. wird die Magd noch einmal ausdrücklich erwähnt.

2. Das Deuter. und der Leviticus enthalten beide Bestimmungen über die Freilassung der Knechte; das Deut. setze sie ins 7te Jahr, der Lev. dagegen ins 50ste. So George S. 32. Allein dieser Widerspruch ist schon längst auf völlig befriedigende Weise ausgeglichen worden; vgl. bes. Michaelis M. R. §. 127. Das Gesetz bestimmt zwei Zeiten, in denen der Knecht frei werden soll, das 7te Jahr, nämlich von der Zeit an, da er gekauft worden, und dann das 50ste Jahr, oder das Jubeljahr. Der Knecht wurde ordentlich nach 6 Jahren der Dienstbarkeit frei; war er aber einige Jahre vor dem Jubeljahr verkauft, so erwartete er das 7te Jahr nicht, sondern bekam im Jubeljahr seine Freiheit und mit ihr seine verkauften Äcker wieder. — Man beachte noch Folgendes. Die erste Verordnung über die Freilassung der Knechte steht gleich an der Spitze des kleineren Codex Ex. 21—23. In dieser Stellung liegt die Begründung des Gesetzes. Es sieht zurück auf das: „Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt aus dem Hause der Knechte," C. 20, 2. Eine unmittelbare Folge davon war, dafs unter Israel keine bleibende Knechtschaft statt finden konnte. Die Knechte des Herrn durften nicht der Menschen Knechte werden. Bleibende Knechtschaft wäre eine thatsächliche Verläugnung der Herrschaft des Herrn gewesen. In Lev. 25, 42. wird diese Begründung des Gesetzes ausdrücklich ausgesprochen; die Israeliten, sagt der Herr, seyen seine Knechte. Bei dieser Begründung des Gesetzes nun, bei der in Lev. C. 25. scharf ausgesprochenen Tendenz, dafs unter Israel keine Knechtschaft seyn sollte, konnte die Freilassung im Jubeljahr unmöglich die einzige Anordnung seyn, wodurch die Idee ins Leben eingeführt wurde. — Ferner in Lev. 25, 39 ff. wird immer vorausgesetzt, dafs der Israelitische Sclave die Frist der Loslassung, das Jubeljahr, noch erreichen werde, vgl. z. B. v. 41.: „Und er gehet

weg von dir, er und seine Söhne mit ihm und kehret zurück zu seiner Familie und zum Erbe seiner Väter." War das Jubeljahr die einzige Frist, so konnte diese Voraussetzung gar nicht statt finden. Darauf zu vertrösten würde wie Spott klingen. Es war dann von der Freilassung gar nicht so viel Wesens zu machen. Ob Einer zu funfzigjährigem Gefängniſs verurtheilt wird, oder zu lebenslänglichem, gilt wohl so ziemlich gleich.

Freistädte.

Vater bemerkt S. 458.: „Deut. 4, 41—44. wird gemeldet, daſs Moses auf der Ostseite des Jordan drei Freistädte für unvorsätzliche Mörder ausgesetzt habe. Und C. 19. steht ein Gesetz über Einrichtung solcher Freistädte im eigentlichen Canaan, welches jede Rücksicht auf frühere Feststellung einer solchen Einrichtung so gut als ausschlieſst und doch so weitläuftig ist, daſs auf das Daseyn dieser Freistädte auf der Ostseite des Jordan Rücksicht genommen seyn müſste, wenn sie schon in demselben Buche erwähnt wäre."

Die ganze Schwierigkeit beruht auf der falschen Auffassung des: „Du fügst dir noch drei Städte hinzu zu diesen dreien," in Deut. 19, 9. Man erkläre nicht; zu den drei im Vorhergehenden erwähnten, sondern vielmehr: drei neue (die im Vorherg. erwähnten) zu den bereits vorhandenen, den dreien, auf die schon hingedeutet werden konnte, die nach C. 4. im transjordanensischen Lande schon eingerichtet waren. V. 8. und 9. enthalten keinen Zusatz zu v. 7., sondern nur eine weitere Ausführung seines Inhaltes. So findet sich also auch die Rücksicht auf die bereits geschehene Aussonderung der Freistädte vor, welche Vater vermiſst.

Anders wie wir gethan, kann man nicht erklären. Denn 1. überall ist nur von 6 Städten die Rede. 2. Die drei in v. 1—7. erwähnten können nicht die drei transjordanensischen,

sondern nur die cisjordanensischen seyn, weil sie in dem künftig zu erobernden Lande ausgesondert werden sollen. 3. Die Erweiterung des Gebietes, von der in v. 8. die Rede ist, kann sich nur auf das cisjordanensische Land beziehen. Denn diese Erweiterung soll in Erfüllung der den Vätern gegebenen Zusage erfolgen. Diese Zusage aber bezog sich aufser den schon eroberten transjordanensischen Gebietstheilen blos auf das cisjordanensische Land, vgl. S. 265 ff.

So findet zwischen den Stellen des Pent., welche von den Freistädten handeln, der schönste Einklang statt, *a)* Sechs Freistädte sollen ausgesondert werden, Num. 35, 14.; „Drei Städte sollt ihr geben jenseits des Jordans und drei Städte sollt ihr geben im Lande Canaan." *b)* Drei Freistädte werden ausgesondert, Deut. 4, 41—43. *c)* Drei Freistädte sollen noch ausgesondert werden, Deut. 19.

De Wette, Crit. S. 383., behauptet noch, Deut. 4, 41 ff. widerspreche dem Buche Josua, wo diese Städte erst von Josua ausgesondert werden. Diese Behauptung ist aber schon durch das von Maurer z. Jos. S. 165., vgl. 129. 124. Bemerkte, als beseitigt zu betrachten.

Gerichtspflege.

Vater S. 496. bemerkt, nach Num. 35, 24. 30. solle die Edah über Mord richten und nur nach zweier Zeugen Aussage verurtheilen. Nach Deut. 19, 12. sollen dagegen die Ältesten der Stadt (des Mörders) den in eine Freistadt geflohenen vorsätzlichen Mörder aus ders. abholen lassen und ihn dem Bluträcher übergeben, dafs er wieder sterbe. Und die Richter, שֹׁפְטִים, sollen aufs Genaueste die Richtigkeit der Zeugenaussagen untersuchen, v. 18. C. 21, 2. seyen in Hinsicht auf Untersuchung eines Mordes זְקֵנִים und שֹׁפְטִים nebeneinander gestellt. Man erblicke also verschiedene Darstellungen der pein-

lichen Gerichtspflege in den verschiednen BB. — So auch De Wette, Einl. §. 156.

Allein von einem Widerspruch kann hier gar nicht die Rede seyn. Dafs das Volk als solches die Gerichtsbarkeit ausgeübt habe, davon findet sich nirgends eine Spur, und so kann man nicht anders als unter der Edah in Num. 35. die natürlichen Repräsentanten der Edah verstehen, die נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, Num. 1, 16. 26, 9., vgl. 16, 2., die Ältesten, aus deren Zahl die Richter genommen wurden, vgl. den Abschn. über Exod. 18., vgl. mit Deut. C. 1. S. 416 ff. — Wie wenig die Ältesten einen Gegensatz gegen die Edah bilden, zeigt Jos. C. 20. Nach v. 4. hat es dort der Todtschläger mit den Ältesten der Stadt zu thun, in die er seine Zuflucht nimmt. Nach v. 6. und 9. dagegen wird er vor die Edah der Stadt gestellt, in welcher der Mord begangen worden.

So viel über die Widersprüche des Pentateuch.

Die Theologie des Pent. und seine Ächtheit.

Die Bedeutung dieses Abschnittes ist schon in Th. 2. S. LXXX ff. entwickelt worden. Wir geben hier vorläufig nur den negativen Theil der Untersuchung, die Zurückweisung der auf die Theologie des Pent. gegründeten Angriffe gegen denselben. Es versteht sich von selbst, dafs hier nicht jede behauptete Unvollkommenheit der Israelitischen Religion, wie sie im Pent. vorliegt, Gegenstand der Besprechung seyn kann. Es kommen nur diejenigen Unvollkommenheiten in Betracht, die nicht zugleich relative Vollkommenheiten sind, nur dasjenige, was dem Pent. den Character einer Urkunde der wahren Religion, nicht was ihm den Character der Urkunde der absoluten Religion zu rauben droht, den er nie in Anspruch nimmt, vielmehr sich so gut wie ausdrücklich abspricht, über sich hinaus weist, indem er durch ein besonderes Gesetz das Volk verpflichtet, den zukünftigen Organen Gottes Gehör zu geben, und indem er in der oft wiederholten Verkündung des Segens über alle Völker ein Ziel stellt, für dessen Erreichung er selbst nichts thut, vielmehr es einer neuen Offenbarungsstufe überläfst, diesen Zweck zu realisiren.

Die Anklagen, deren Beantwortung uns obliegt, sind folgende. Die Geistigkeit Gottes, sagt man, werde im Pent. beeinträchtigt durch seine zahlreichen Anthropomorphismen, die Heiligkeit durch die Anthropopathien, die Zurückführung der Sünde auf Gott in der behaupteten Verhärtung Pharaos, die

Wandelbarkeit, welche Gott in dem Verhalten gegen Bileam beigelegt werde, die angebl. von Gott befohlene Ausrottung der Cananiter, die angebl. auf sein Geheifs geschehene Entwendung der Geräthe der Ägypter, die Unheiligkeit derjenigen, welche für seine Erwählten, die Träger seiner Offenbarungen, ausgegeben werden; die Gerechtigkeit Gottes durch die Ausdehnung der Strafen der Verbrecher auf ihre unschuldigen Nachkommen; die Liebe durch den Particularismus. — Die Gesetzgebung des Pent., wird behauptet, könne nicht von Gott seyn, weil sie das wahrhaft sittliche Motiv der Lehre von der Unsterblichkeit nicht in Bewegung setze, dagegen ein unsittliches Motiv, die diesseitige Vergeltung, recht geflissentlich geltend mache, weil sie durchgängig den Character der Äufserlichkeit trage, weil sie ihrem ceremoniellen Bestandtheile nach einen Gegensatz bilde gegen die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, endlich wegen des hierarchischen Geistes, der sich darin kund gebe.

Die Anthropomorphismen des Pent.

Die Deisten erschöpfen sich in dieser Beziehung in verächtlichen Ausdrücken gegen das A. T. überhaupt und gegen den Pent. insbesondere. Es sey gottlos, behauptet z. B. Bolingbroke bei Leland, Th. 2. S. 622 ff., den göttlichen Ursprung von Schriften zu behaupten, in denen Gott die Sprache der Menschen annehme, urtheile, denke, sich beklage, wie Menschen zu thun pflegen, sich durch menschliche Leidenschaften beherrschen lasse, auf menschliche Erkenntnifs berufe, Handlungen vornehme, welche nur durch den menschlichen Körper geschehen können, Ohren, Mund, Hände und Füfse habe. Ebenso alle Anderen, vgl. Tindal bei Lilienthal Th. 4. S. 788 ff.

Die antideistischen Apologeten waren nicht recht im Stande diesen Angriff abzuwehren. Sie vermochten es nicht, sich über

den Standpunct Philo's zu erheben, welcher diese Darstellungsweise aus einer Herablassung zu der Fassungskraft des rohen Haufens erklärt und rechtfertigt; vgl. die Zusammenstellung seiner Äußerungen bei Gfrörer, Th. 1. S. 95 ff. Noch Reinhard, Dogm., S. 93., bedient sich der dürftigen Rechtfertigung, es sey erlaubt, im gemeinen Vortrage von Gott in Bildern zu reden, die auch von körperlichen Dingen und menschlichen Schwachheiten entlehnt seyen.

In der neueren Zeit ging ein heilsamer Impuls zur tieferen Ergründung des Wesens der Anthropomorphismen von Jacobi aus, der in der Schrift von den göttlichen Dingen, Werke Th. 3. S. 418 ff., über seinen inhaltsvollen Ausspruch: „Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott; nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch," commentirte, und mit den Worten schloss: „Wir bekennen uns demnach zu einem von der Überzeugung, dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage — unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, ausser diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gottesläugnung oder Fetischismus."

Was Jacobi zu Gunsten der Anthropomorphismen überhaupt bemerkt, das liefs De Wette, bibl. Dogm. §. 56. 57. 100. 102., den biblischen zu Gute kommen. Er erklärt die Anthropomorphismen des A. T. für bloße Bilder, und sagt, dass sie an den daneben vorkommenden unbildlichen und rein geistigen Vorstellungen und an ausdrücklichen Erklärungen gegen sinnliche Vorstellungen, besonders aber an der Idee der Heiligkeit, ihr Correctiv haben. Weit tiefer aber als De Wette, der immer noch die Anthropomorphismen als eine Art von nothwendigem Übel betrachtet, und sich auch in dem Urtheil über die biblischen Anthrop. nicht überall gleich bleibt, dringt Twesten in den Gegenstand ein, Dogm. Th. 2. S. 16 ff. Doch fehlt es nicht an solchen, welche ganz auf dem alten Standpuncte stehen bleiben. Von Hartmann, v. Bohlen und den ihnen gleichgesinnten wird man dies nicht anders erwarten. Be-

fremden aber mufs es bei einem Schott, *opusc.* 2. S. 95 ff., Äufserungen zu finden, welche die von Bolingbroke und Tindal an Rohheit noch fast übertreffen. Um nur eins anzuführen, er sagt S. 116.: *Persuasissimum mihi habeo, Hebraeos antiquissimos, ad deum humana transferre solitos, de causa et natura venti ita judicasse, ut habitum esse dei existimarent.*

Das Fundament, auf dem der Gebrauch der Anthropomorphismen beruht, ist, wie Jakobi richtig erkannte, die Wahrheit, dafs der Mensch nach Gottes Bilde erschaffen ist. Wer dies läugnet, wie Bolingbroke dies thut in dem merkwürdigen von Leland S. 644. mitgetheilten Worten: „Wir sind Gott der Seele nach nicht ähnlicher, als wir es dem Leibe nach sind, und wer behauptet, dafs Gottes Verstand dem unseren gleiche, ist ebenso gottlos als die Anthropomorphiten," mit dem ist nicht weiter zu streiten. Wer es aber anerkennt, der darf nicht blos bei dem Geiste des Menschen stehen bleiben, er mufs auch in dem menschlichen Leibe ein würdiges Substrat für die Darstellung der Gottheit erkennen. Dafs der menschliche Leib nicht ganz aufser Beziehung zu dem Ebenbilde Gottes gesetzt, und dadurch dem Thierleibe gleich gestellt werden darf, erkannte schon Augustinus, *de Gen. ad lit. C.* 12. bei Gerhard IV. p. 271.: *Quod homo dicitur factus ad dei imaginem non secundum corpus, sed secundum intellectum mentis accipiendum est, quanquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, nimirum quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneatur, non sibi terrena esse sectanda velut pecora, quorum voluptas omnis ex terra est, unde in alvum cuncta pecora prona atque prostrata sunt.* Während er zu sehr nur bei dem einzelnen Puncte stehen blieb, schritten die Scholastiker zu einer allgemeineren Auffassung fort. Sie sagten (vgl. Gerhard l. c.): *in corpore hominis non proprie esse imaginem dei, cum deus sit incorporeus, esse tamen in eo ut in signo, vel arguitive et significative.* Der menschliche Leib ist das Bild

des Bildes Gottes, und wie das Urbild sich in ihm abspiegelt so ist er geeignet zum Darstellungsmittel für dasselbe.

Die Anthropomorphismen sind nicht blos, aus dem schon angegebenen Grunde, erlaubt, sie sind unbedingt nothwendig. Ohne sie kann gar nicht positiv von Gott geredet werden. Gott selbst hat uns auf sie hingewiesen. Wer sich, wie die Deisten, ihrer entschlagen will, verliert Gott gänzlich, indem er die Vorstellung von ihm möglichst zu reinigen und zu sublimiren trachtet, wird durch die Illusion übergroßen Respectes um allen Respect gebracht. Seine Stellung zu Gott wird unter allen möglichen die unwahrste und unwürdigste. Er verfällt aus dem Anthropomorphismus in den Nihilismus. Der Nächste wird ihm der Fernste, das Wesen verwandelt sich ihm in den Schatten.

Aber selbst der gröberen Anthropomorphismen können wir nicht entrathen, wie etwa der nicht gefallene Mensch dies vermocht hätte. Wir sind so sehr in das Sichtbare verflochten, daſs wir Gott gleichsam einen Leib bereiten müssen, wenn er nicht durch das Sichtbare ganz verdrängt werden und uns entschwinden soll. Er muſs Fleisch und Blut annehmen, wenn wir in dem Kampfe gegen Fleisch und Blut etwas von ihm haben sollen. Denn die bloſse „nackte Idee" von ihm läſst uns gerade da im Stich, wo wir seiner bedürfen. Der Gedanke mag dem Gedanken gewachsen seyn, aber mit den Gefühlen, Trieben, Leidenschaften kann er's nicht aufnehmen.

Die beste Rechtfertigung der Anthropomorphismen, der beste Erweis ihrer Nothwendigkeit, liegt in der Menschwerdung Gottes in Christo, welche von den Gegnern der Anthropomorphismen bewuſst oder unbewuſst mit angegriffen wird. Daſs ein Zusammenhang zwischen beiden statt finden muſs, erhellt schon aus der Thatsache, daſs fast alle oder alle gröberen Anthropomorphismen des N. T., die in demselben weit seltener sind, wie in dem A. T., eine ausdrückliche Beziehung auf das A. T. enthalten und aus demselben herübergenommen sind; der

Fin

Finger Gottes in Luc. 11, 20. aus Ex. 8, 15., der Schoofs Gottes in Joh. 1, 18. aus Prov. 8, 30., das: Gott zum süfsen Geruch in Eph. 5, 2. aus Lev. 1, 9. u. a. St. Nachdem das Bedürfnifs, dem die Anthropomorphismen theilweise und provisorisch abhelfen sollten, durch die Menschwerdung Gottes in Christo vollständig und definitiv befriedigt worden, trat nunmehr das andere ihm stets zur Seite gehende Bedürfnifs, das der möglichsten Vergeistigung Gottes, welcher Geist ist, hervor. — Wo wir dagegen vor Christo, wie bei den hellenistischen Juden und den Samaritanern, und aufser Christo, wie beim Deismus, das Streben finden, die Anthropomorphismen zu beseitigen oder zu vermeiden, da wird sich immer Unlebendigkeit des Gottesbewufstseyns als damit verbunden und als seine Quelle zeigen.

Vor Christo giebt es ein doppeltes unzertrennlich verbundenes Criterium der wahren Religion. Sie mufs 1. die gröfste Fülle von Anthropomorphismen besitzen, und 2. das schärfste Correctiv für dieselben in der Lehre von Gottes wahrer Gottheit, wodurch die Anthropomorphismen immer im Flufs erhalten, zurückgenommen, in ihrer Qualität als blofses Darstellungsmittel erhalten werden. Wo eins von beiden Erfordernissen fehlt, wird die Religion in ihrem innersten Wesen angegriffen. Wo das erste, da wird Gott fern, leblos, herzlos, wo das zweite, da wird der Lebendige und Nahe zum Götzen, und kann also auch nicht wahrhaft lebendig und nahe seyn. Ein blofses Schattenbild des wahren Gottes und ein potenzirter Mensch sind gleich unvermögend, das religiöse Bedürfnifs zu befriedigen.

Die Israelitische Religion genügt der zweiten Anforderung ebenso vollkommen, wie der ersteren. Die Menschlichkeit Gottes hat in ihr das Correctiv an der Lehre von seiner wahren Gottheit, durch welche sie über das ganze Heidenthum unendlich erhaben ist. Ihr Gott heifst und ist Jehovah, und vor dieser Sonne müssen alle Nebel des falschen Anthropomorphismus fliehen, vermögen nimmer auf die Dauer sich gegen sie zu halten.

Es giebt eine doppelte Classe von Anthropomorphismen, zuerst solche, in denen menschliche Gestalt, Glieder, körperliche Eigenschaften und Thätigkeiten auf Gott übertragen werden, Anthropomorphismen im engeren Sinne, dann solche, in denen menschliche Affecte Gott geliehen werden, Anthropopathien.

Die erste Classe hat ihr specielles Correctiv an der Lehre von der Geistigkeit Gottes. Diese tritt uns in den schärfsten Zügen gleich an der Schwelle der Israelitischen Religion in dem Grundgesetze entgegen, gegen welches kein Widerspruch denkbar ist. Es wird in Ex. 20, 4. als ein Verbrechen bezeichnet, Gott abzubilden; es wird Israel das *surzum corda*, das „Schwing dich über die Natur" laut zugerufen. Hätte Gott die menschliche Gestalt, so müßte es auch erlaubt seyn, ihn unter dem Bilde der Menschengestalt zu verehren. Daß dies verboten, daß es als schweres Verbrechen bezeichnet wird, zeigt, daß alle Anthropomorphismen nur verschwindende Bilder seyn können. — Es soll kein Bild Gottes gemacht werden, weil er unsichtbar, unkörperlich, weil er Geist ist. Diese einzig denkbare *ratio legis* tritt in Deut. 4, 15. bestimmt hervor. Dort wird das Gebot, kein Bild irgend einer Art von Gott zu machen, von der Menschengestalt an weiter abwärts also begründet: „Denn ihr habt nicht gesehen irgend eine Gestalt an dem Tage, an dem der Herr zu euch redete auf Horeb aus mitten des Feuers." Vgl. v. 12.: „Die Stimme der Worte hörtet ihr, aber eine Gestalt sahet ihr nicht." Man soll keine Gestalt machen, weil Gott keine Gestalt hat; um zu zeigen, daß er keine Gestalt habe, nahm er bei der Grundoffenbarung keine Gestalt an.

Als im Widerspruche gegen die Geistigkeit Gottes stehend hat man häufig die Theophanien des A. T. bezeichnet, und De Wette, dem ein solcher Widerspruch nicht denkbar war, und der ihn doch nicht zu heben wußte oder nicht heben wollte, hat sich zu der Behauptung verleiten lassen (bibl. Dogm. §. 101.), die Theophanien seyen „nur als bewußte Dichtung zu betrach-

ten, welche blos die Ahnung der in der Welt sich offenbarenden Gottheit versinnbilden." Allein zwischen den als reell angenommenen Theophanien und der Geistigkeit Gottes findet eben so wenig ein Widerspruch statt, wie zwischen dem πνεῦμα ὁ θεός, und dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Wie Gott in Christo die menschliche Natur bleibend annahm, so erscheint er in den Theophanien in leicht übergeworfener Hülle der Leiblichkeit, in vorübergehend angenommener menschlicher Gestalt. Die Theophanien beruhen mit den Anthropomorphismen, zu denen sie einladen und welche sie legitimiren, auf demselben Grunde. Sie sind Vorspiele und Surrogate der Menschwerdung. Je schärfer im A. T. die Lehre von der Geistigkeit Gottes ausgebildet ist, desto gefahrloser konnte für das Bedürfniſs gesorgt werden, zu dessen Befriedigung die Theophanien bestimmt sind. Und nicht das allein, je tiefer die Geistigkeit Gottes im A. T. erfaſst ist, desto mehr müssen wir von vorn herein Theophanien erwarten. Mit Gottes Unendlichkeit, Herrlichkeit, Majestät geht die Tiefe seiner Herablassung Hand in Hand. Wo die letztere nicht erkannt ist, da wird auch die Erkenntniſs der ersteren bloſser Schein seyn. Weil Gott Geist ist, darf er unser armes Fleisch und Blut nicht verschmähen, muſs er sich darein hüllen, damit unsere blöden Augen in dieser Verhüllung ihn erkennen mögen. Nur der oberflächlichen Betrachtung kann es scheinen, als ob bei keinem Volke die Theophanien seltener seyn müſsten als bei den Israeliten, und ebenso die Anthropomorphismen. Der tieferen zeigt sich gerade das Gegentheil. — Johannes sagt 1, 18.: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, und Paulus in 1 Tim. 6, 16. bezeichnet Gott als φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Und doch waren beiden Aposteln, wie jetzt Niemand mehr läugnen wird, die Theophanien des A. T. bekannt und von ihnen geglaubt. Der Gedanke an einen Widerspruch fällt ihnen dabei gar nicht ein. — Daſs die Leiblichkeit, in der Gott bei den Theophanien des

Pent. erscheint, nur eine angenommene ist, dafür sprechen noch speciell die Stellen, in welchen mit offenbarer Absichtlichkeit dem Herrn die Ehre des Herrn substituirt wird, vgl. Lev. 9, 4.: „Heute erscheint euch der Herr," v. 6.: „Erscheinen wird euch die Ehre des Herrn," v. 23.: „Und es erschien die Ehre des Herrn dem ganzen Volke," Ex. 17, 7. 29, 43. 40, 34. 36., Num. 14, 22., Stellen, auf deren Grund die chaldäischen Paraphrasten mit Recht auch da von der Schechinah Jehovahs reden, wo im Hebräischen Texte blos von Jehovah steht; vgl. Danz bei Meuschen *N. T. ex Talm. ill.* S. 703. 8. — Dann ist Ex. 33, 17 ff. zu beachten, wo Moses, indem er den Herrn als um etwas bisher ihm noch nicht Gewährtes bittet, dafs er ihm seine Ehre zeigen möge, dadurch so gut wie ausdrücklich erklärt, dafs die früheren Erscheinungsformen des Herrn eben nur Erscheinungsformen und zwar untergeordnete gewesen, Calvin: *deum vult sibi propius et evidentiore forma, quam ante manifestari.* Wäre die Leiblichkeit eine feste und nicht eine blos angenommene, so könnte es nur eine Art des Gottschauens geben. — Endlich, auch das ist zu beachten, dafs Gott sich in den Theophanien des Pent. in den verschiedensten Gestalten zu erkennen giebt, in Menschengestalt, wie in Gen. 18, in dem Feuer des brennenden Busches, in der Wolkensäule. Diese Erscheinungsformen heben einander auf, sobald sie etwas anders seyn wollen, als eben Erscheinungsformen. Nur wo ein klares Bewufstseyn um ihre Zufälligkeit statt findet, können sie nebeneinander bestehen. Etwas ganz Ähnliches findet bei den Anthropomorphismen statt. Sie widersprechen sich nicht selten und geben dadurch ihren bildlichen Character zu erkennen.

Das specielle Correctiv für die Anthropomorphismen der zweiten Classe ist die Lehre von der Heiligkeit Gottes. Eine Religion, an deren Portal in Flammenschrift das: ich bin heilig, geschrieben steht, kann ohne Besorgnifs Gott als zürnend, eifernd, trauernd, bereuend darstellen. Die Ängstlichkeit in dieser Beziehung ist Zeichen eines bösen Gewissens.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir uns noch mit einigen besonders angefochtenen Anthropomorphismen der heil. Schrift besonders beschäftigen.

Reue Gottes.

Man findet es sehr anstöfsig, dafs in Gen. 6, 6. 7. gesagt wird, es habe den Herrn gereut, dafs er den Menschen gemacht auf der Erde.

Allein man fasse ins Auge, dafs der Name Jehovah allein, Gott als das reine Seyn und somit den absolut Unveränderlichen bezeichnend, einen undurchdringlichen Schild gegen alle solche Angriffe bildet. Man beachte, dafs im Pent. selbst, Num. 23, 19.: „Gott ist kein Mensch, dafs er lüge, und kein Menschensohn, dafs ihn gereue," die Reue als ganz Gott fremd bezeichnet wird. Und wenn man meint, zwischen zwei so weit von einander entfernten Stellen könne füglich ein Widerspruch statt finden, so vergesse man nicht, dafs anderwärts im A. T. in ein und demselben Cap. gesagt wird, Gott habe gereut und Gott gereue niemals, zum sichern Beweise, dafs man, wo Gott Reue beigelegt wird, nicht sogleich mit der Behauptung niedriger Vorstellungen von Gott zufahren darf. Es heifst in 1 Sam. 15, 11.: „Und es geschah das Wort des Herrn an Samuel: es reut mich, dafs ich Saul zum Könige gemacht habe; denn er ist abgewichen von mir." Dagegen in v. 29.: „Der Ewige Israels lügt nicht und ihn gereuet nicht, denn er ist kein Mensch, dafs ihn gereue;" vgl. Hos. 13, 14., wo Gott spricht: „Reue ist verborgen vor meinen Augen."

Wenn in Gen. C. 6. gesagt wird, es habe Gott gereut, dafs er den Menschen gemacht, so wird dabei davon abgesehen, dafs Gott, wenn auch nicht in dem Menschen, doch an dem Menschen verherrlicht wird. Es wird blos auf die Bestimmung des Menschen gesehen, Gott freiwillig zu verherrlichen. Wäre diese die einzige, so wie sie die ursprüngliche ist; so müfste

Gott bereuen, dafs er den entarteten Menschen geschaffen. Was Gott thun würde, wenn blos dies eine Moment in Betracht käme, das wird hier als seine That bezeichnet, um es dem Menschen recht tief zum Bewufstseyn zu bringen, wie sehr er seine ursprüngliche Bestimmung verfehlt hat, wie grofs sein Verderben und wie grofs der Abscheu Gottes vor der Sünde ist. Diese grobe Weise des Ausdruckes zeigt recht, wie sehr wir geneigt sind, uns in Bezug auf die Gröfse und Verdammlichkeit unserer Sünde zu täuschen. *Quia aliter percipi non potest* — bemerkt Calvin — *quantum sit odium peccati in deo et quanta detestatio, ideo se spiritus ad captum nostrum format. — — Nempe ut sciamus deum hominem, ex quo tantopere corruptus est, non censere inter creaturas suas, acsi diceret: non est hoc opus meum, non est homo ille, qui ad meam imaginem formatus et tam egregiis dotibus a me ornatus fuerat; hunc degenerem et adulterinum pro meo jam agnoscere dedignor. — Haec tam paterna bonitas et indulgentia non parum retrahere nos debet a peccandi libidine, quod deus, ut efficacius penetret in corda nostra, affectus nostros induit.* Diese letzten Worte zeigen, wie sehr Calvin sich hinsichtlich der Anthropomorphismen auf dem rechten Standpuncte befand. Sie bilden ihm einen herrlichen Schmuck der heiligen Schrift. Wie ganz anders die Apologeten seit den Zeiten des Deismus! Man merkt ihnen überall an, sie wären gern der Anthropomorphismen entübrigt. Sie suchen sich nur in dasjenige zu finden, was sie nicht ändern können.

Eifersucht Gottes.

Zu den stehenden Anklagen, welche gegen die Theologie des Pent. erhoben werden, gehört auch die, dafs sie einen eifersüchtigen Gott lehre. So schon Spinoza, *tract. theol. pol. C.* 15. *ed. Paulus* 1. S. 552.: *Forte addet, nihil in scriptura reperiri, quod rationi repugnet. Verum ego insto ipsam ex-*

presse affirmare et docere, deum esse zelotypum, nempe in ipso decalogo et Deut. 4, 25. et plur. al. II.

Hier ist nun vor Allem zu bemerken, dafs das קַנָּא nicht eifersüchtig heifst, sondern eifrig. In dem eifersüchtig ist schon das Krankhafte mitbezeichnet, was der Liebeseifer immer mehr oder weniger hat, wenn er bei Menschen vorkommt.

Den Eifer aber für Gottes unwürdig erklären, kann nur derjenige, der das: „Geniefse was dir Gott beschieden, entbehre gern was du nicht hast," in seinem Herzen frevelhaft also parodirt: geniefse was ich dir beschieden u. s. w., dessen Herz voll von ehebrecherischem Gelüste ist. Die Anklage gegen die heil. Schrift verwandelt sich in eine Anklage gegen den, der sie erhebt, gegen das Zeitalter, in dem sie Beifall findet.

Gott den Eifer absprechen ist der roheste Anthropomorphismus. Ist Gott wahrhaft Gott, so mufs er auch auf unsere ganze ungetheilte Liebe Anspruch machen, mufs entbrennen gegen jeden Versuch, die Liebe ihm ganz oder theilweise zu entziehen. Ein Gott, der sich abfinden, abspeisen läfst, ist ein Götze. — Ist in Gott kein Eifer, so dürfen wir auch seiner Liebe zu uns nicht vertrauen. Was er verlangt und was er giebt, steht in der innigsten Verbindung miteinander.

Man behaupte nur nicht, dafs die Abneigung gegen den Eifer Gottes durch das N. T. gerechtfertigt werde. Der Ausdruck, der in Deut. 4, 24. („der Herr dein Gott ist ein fressendes Feuer, ein eifriger Gott") als parallel gesetzt wird mit אֵל קַנָּא, findet sich auch im N. T., ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον, Hebr. 12, 29.

Auf sehr treffende Weise haben schon ältere Theologen den Eifer als gotteswürdig gerechtfertigt. Calvin sagt *inst. II*, 8, 18.: *Conjunctio, qua nos sibi devincit, dum in ecclesiae sinum recipit, sacri cujusdam conjugii instar habet, quod mutua fide stare oportet. Ipse ut omnibus fidelis ac veracis mariti officiis defungitur, ita vicissim a nobis stipulatur amorem et castitatem conjugalem: h. e. ne animas nostras Sata-*

nae, libidini, foedisque carnis cupiditatibus stuprandas prostituamus. — — Ergo ut maritus, quo sanctior est ac castior, eo gravius accenditur, si uxoris animum ad rivalem inclinare videt: ita dominus, qui nos sibi in veritate desponsavit, ardentissimam zelotypiam esse testatur, quoties, neglecta sancti sui conjugii puritate, scelestis libidinibus conspurcamur.

Und Gerhard bemerkt *ll. th.* Th. 5. S. 297 u. A.: *Zelotypia est affectus per se honestus ac laudabilis, quo maritus ob violatam conjugii fidem uxori adulterae irascitur. — — Tantum abest, ut deum hic zelus dedeceat, ut a falsis gentilium diis eum potius discernat. Gentium dii cultoribus suis sine ulla indignatione permittunt, ut quosvis alios una cum ipsis colant, perinde ut lenones uxores suas aliorum libidini prostituunt.*

Zorn Gottes.

Es ist kaum ein Vorwurf gegen das A. T. und speciell gegen den Pent. gangbarer, als der, dafs ihr Gott ein zorniger sey, während der Gott des N. T. der liebende Vater der Menschen.

Diese Anklage hat ihren tiefsten Grund in der in unserem Zeitalter so tief eingewurzelten Verkennung der Bedeutung der Sünde. Wenn der Mensch nicht mehr der Sünde zürnt, wenn sie sich ihm in eine Bagatelle *(peccatilio)* verwandelt hat, so findet er ferner keinen Grund mehr, sie als eine wesentliche Störung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen zu betrachten.

Man höre aber endlich auf zu behaupten, dafs die Lehre von dem Zorne Gottes blos dem A. T. eigen, dem N. T. fremd sey, und entschliefse sich, den Vorwurf gegen das Ganze der heiligen Schrift zu richten. Die St. Röm. 1, 18. 2, 8., Col. 3, 6., Ephes. 5, 6. (vgl. über das Unzulässige der Deutung des ὀργή durch Strafe, Harleſs zu d. St.), 1 Thess. 1, 10. 5, 9. reden deutlich davon. Ausfluſs des Zornes Gottes ist das Weltgericht, und was der höchste Beweis von Gottes Liebe ist, der Tod

Christi, ist zugleich die höchste Erweisung seines Zornes, der ja nicht mit dem Haſs verwechselt werden darf, vgl. gegen diese Verwechselung v. Meyer, Glaubensl. S. 174. — Christus, dem Ebenbilde Gottes, wird Zorn über die Verstocktheit des menschlichen Herzens beigelegt in Marc. 3, 5., vgl. Tholuck z. Bergpr. S. 170 ff., und ein Erguſs seines Zornes ist das groſse Wehe über die Pharisäer in Matth. C. 23.

Man redet so viel von einem zornigen Judengott, spricht so, als ob Gott im A. T. und namentlich im Pent. blos als zürnend erscheine. Nirgends im ganzen A. T. wird das zornig als stehendes Prädicat Gott beigelegt. In Ex. 34, 6., vgl. Num. 14, 18., bezeichnet Gott selbst sein Grundwesen mit den Worten: „Jehovah, Jehovah, Gott gnädig und barmherzig, langmüthig und von groſser Gnade und Treue." Überall, besonders im Deuteronomium, tritt das Bestreben hervor, durch die Hinweisung auf die Liebe Gottes die Gegenliebe zu entzünden. Wäre Gott blos zürnend, so könnte nicht das Gebot: du sollst lieben Gott deinen Herrn u. s. w. so oft wiederholt werden. Der Liebe zu Gott entspricht die Liebe Gottes, wie der Gottesfurcht der Zorn Gottes. Den thatsächlichen Erweis der Liebe Gottes haben wir in seinem Verhältniſs zu Abraham, Isaac und Jakob. Abrahams Geschichte läſst fast gar nichts von dem Zorne Gottes ahnen. Tritt er in den 4 letzten BB. des Pent. stärker hervor, so zeigt die Genesis, daſs dies nur in der Beschaffenheit des entarteten Geschlechtes seinen Grund haben kann, welches durch die Äuſserungen des Zornes zum Objecte der göttlichen Liebesbeweise vorbereitet werden muſste. — Bei dem Propheten spricht der Herr zu Israel: „Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus reiner Güte," und der Psalmist singt: „der Herr ist mein Hirte, und herzlich lieb habe ich dich, o Herr." Solche Früchte gedeihen nicht in dem Gebiete eines zornigen Gottes.

Statt sich daran zu stoſsen, daſs Gott zürnt, sollte man vielmehr fragen, wem und weswegen. Ein Gott, der gar nicht

sucht versucht wird. Andere vielgepriesene Gründe gegen die Rachsucht, so schön sie sich auch ausnehmen, halten nicht Stand. Die Hoffnung auf die zweifelhafte Sinnesänderung des Beleidigers z. B. schwindet sogleich mit den ersten Regungen der Rachsucht. Sie kann nur da eintreten, wo diese Regungen vorher durch den Blick auf Gott, den Rächer, erstickt worden sind.

Als Präservativ gegen die Rachsucht wird die göttliche Rache an mehreren Stellen der heil. Schrift bezeichnet, zum sicheren Beweise, dafs der Glaube an die göttliche Rache nicht mit der Rachsucht aus ein und demselben Boden erwachsen seyn kann. Es heifst in Prov. 20, 22.: „Sprich nicht: ich will Böses vergelten, harre auf den Herrn, so wird dir Heil." In Prov. 25, 21. 22.: „Wenn deinen Feind hungert, so speise ihn u. s. w., denn brennende Kohlen häufst du auf sein Haupt und der Herr wird ihm vergelten." In Ps. 38, 14 ff.: „Und ich wie ein Tauber höre nicht, bin wie ein Stummer, der den Mund nicht aufthut. Denn auf dich, o Herr, harre ich, du wirst antworten, o Herr mein Gott." In 1 Petr. 2, 23.: ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως. Wozu Calvin bemerkt: *addit autem hoc Petrus ad piorum consolationem, quod si patienter ferant impiorum probra et violentiam, deum habituri sint vindicem. Esset enim istud valde durum, subjici nos improborum libidini et deo curae non esse nostras miserias.* Endlich Röm. 12, 19. 20.: μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ· γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος. ἐὰν οὖν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν, ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν. τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Hier wird gesagt, wer recht empfindlich an seinem Beleidiger gerächt seyn wolle, der müsse sich so sehr aller Selbstrache an ihm enthalten, dafs er ihm nicht einmal, was eine Art indirecter Rache wäre, seine Wohlthaten entziehe. Vergeblich bemü-

hen sich viele Ausll., den Worten τοῦτο γὰρ ποιῶν — αὐτοῦ einen anderen Sinn unterzulegen. Dafs das: „Du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln," s. v. ist a.: du wirst ihm eine schmerzliche Strafe bereiten, geht hervor aus der Vergleichung der Grundstelle in den Proverbien, wo der Parallelismus so deutlich diesen Sinn erfordert, dafs ein Mifsverständnifs nicht statt finden konnte. Dafs der Apostel sich mit jener Stelle in Widerspruch setzen wollte, ist noch weniger denkbar. Auf dasselbe Resultat führt uns aber auch die Stelle für sich betrachtet. Denn das Verhältnifs von v. 20. zu v. 19. erfordert nothwendig das ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις auf die göttliche Strafe zu beziehen. Denn so wie das ἐὰν οὖν — πότιζε αὐτὸν dem μὴ ἑαυτοὺς — τῇ ὀργῇ entspricht, so das τοῦτο γὰρ — κεφαλὴν αὐτοῦ dem γέγραπται γὰρ — κύριος. „Räche dich nicht an deinem Feinde; denn nach der Schrift hat Gott sich die Rache vorbehalten; thue du ihm also wohl; denn wenn du dich nicht rächst, wirst du die göttliche Rache in Bewegung setzen." — Auch v. 21. μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ist nach dem Zusammenhange nicht auf den zweifelhaften Erfolg zu beziehen, den der Edelmuth auf den bösen Sinn des Gegners ausüben soll, sondern auf den unausbleiblichen, den die Austilgung aller Rachsucht insofern mit sich führt, als Gott, dem man in keiner Weise vorgegriffen hat, nunmehr ins Mittel treten mufs.

Man hat nun zwar gemeint, ein solches Heilmittel, gegen die Rachsucht angewandt, sey fast schlimmer als die Krankheit selbst. Diese werde dadurch eher gesteigert als ausgerottet. Allein man versuche es einmal so zu handeln, und man wird erfahren, dafs dann von Rachsucht nicht mehr die Rede seyn kann. Die Rache, die man Gott wahrhaft und nicht blos zum Scheine anheimstellt, ist eine ganz andere, als die man selbst nimmt. Von selbst scheidet sich dann das wirkliche Unrecht von dem scheinbaren, die Verletzung der Person von der Verletzung des Rechtes; es schwindet alle leidenschaftliche Über-

schätzung des erlittenen Unrechts. Man spricht in ruhiger Gelassenheit mit Calvin zu Gott: *Tu domine animum meum nosti, ut salvos optem, qui me perditum volunt. Si conversi fuerint, illis gratulabor: quodsi obstinati in malitia perstiterint, quia scio te excubare pro salute mea, causam tibi meam relinquo.*

Endlich, nimmt man Gott die Rache, so nimmt man sie zugleich seiner Dienerin, der Obrigkeit, welche das Schwert zur Rache über die Übelthäter trägt. Die Strafe sinkt dann zum bloßen Besserungs- und Sicherungsmittel herab, eine Ansicht, deren verderbliche Folgen wir hinreichend vor Augen sehen.

Die Verhärtung Pharaos.

Man wirft dem A. T. und speciell dem Pent. vor, die religiösen Vorstellungen seyen noch so roh, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wobei man sich besonders auf die Geschichte der Ägyptischen Plagen beruft, in welcher der siebenfach wiederholten Bemerkung, Pharao habe sein Herz verhärtet, Ex. 7, 13. 22. 8, 11. 15. 8, 28. 9, 7. 34. die ebenfalls siebenmal wiederholte Bemerkung zur Seite geht, Gott habe das Herz Pharaos verhärtet, 4, 21. 7, 3. 9, 12. 10, 1. 20. 27. 11, 10. Die Gleichheit der Zahl ist dabei nicht zufällig. Sie weist darauf hin, daß die Verhärtung Pharaos sich zu der Verhärtung Gottes verhält, wie die Wirkung zur Ursache. Ebenso ist es auch nicht zufällig, daß die Verhärtung in der Ankündigung und in dem Resümé Gott beigelegt wird. Pharaos Verhärtung ist von der Gottes umschlossen, und wird dadurch als durch sie bedingt bezeichnet. Auch scheint es absichtlich zu seyn, daß die Verhärtung im Anfange der Plagen vorwiegend Pharao beigelegt wird, gegen das Ende Gott. Je höher die Plagen steigen, desto mehr nimmt Pharaos Verhärtung einen übernatürlichen Character an, desto näher liegt es, auf ihre übernatürliche

Causalität hinzuweisen. Die Siebenzahl deutet an, dafs die Verhärtung auf dem Bunde Gottes mit Israel ruht, dessen Signatur diese Zahl ist, und dafs sie der Verhärtung Pharaos nicht weniger angehört, als der Verhärtung Gottes, führt auch darauf, dafs die erstere nicht als unabhängig neben der zweiten hergehend, sondern als ihr Product zu betrachten. Diese Bemerkungen, welche sämmtlich dazu dienen, die Kraft des gegnerischen Angriffes zu verstärken, mögen zeigen, wie wenig wir Ursache haben, ihn zu fürchten.

Die ältere Lutherische Theologie hat diesen Angriff schon vorbereitet. Den Gegensatz gegen die Lehre von der Prädestination zu weit treibend, glaubte sie, die Mitwirkung Gottes zum Bösen allein auf die Zulassung beschränken zu müssen, und diesen der Schrift ganz fremden Begriff drang sie allen Stellen der Schrift auf, welche ein mehr enthielten. So lautet z. B. in Bezug auf die Verhärtung Pharaos die *decisio* bei Pfeiffer, *dubia vex. p.* 229. so: *deus dicitur cor Pharaonis indurare permissive, permittendo scil. justo judicio, ut ille, qui se emolliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam perniciem.* Die rationalistische Theologie eignete sich den Rationalismus der orthodoxen um so bereitwilliger an, da schon die Mitwirkung Gottes zum Guten sich ihr eigentlich nicht über die Zulassung hinaus erstreckte. Sie unterliefs es aber, da ihr die Schrift nicht mehr als Gottes Wort erschien, den Begriff der Zulassung in die betr. Schriftstellen hinein zu tragen, zuerst nur beim A. T., nachher, nachdem auch dort der Respect geschwunden, auch beim N. T., und entnahm nun aus diesen St. einen Beweis für die Unvollkommenheit der biblischen Religionslehre. In der neuesten Zeit stellen sich aber die Aussichten günstiger. Nicht blos Twesten, Dogm. Th. 2. S. 131 ff., und Olshausen, Comm. z. d. Br. an die Römer S. 323 ff, sind über die blofse Zulassung hinausgegangen, sondern auch De Wette, Br. a. d. R. S. 109. zweite Aufl., hat sie als ungenügend erkannt.

Der Begriff der Zulassung ist auf dem Boden der christli-

chen Erfahrung ebenso wenig erwachsen, wie auf dem der heiligen Schrift. Er gehört blos der Dogmatik an und ist eben deshalb auch dogmatisch nichts werth. Er ist eine von jenen unseligen Halbheiten, die entweder nach unten oder nach oben zu sich vollenden müssen. Die Schwierigkeiten, zu deren Beseitigung er erfunden worden, beseitigt er nicht wirklich. Er setzt nur, so zu sagen, an die Stelle der Begehungs-, die Unterlassungssünde. *Quis enim* — bemerkt mit Recht Beza, *quaest. et resp. liber* in den *tract. theol.* S. 679. — *magis in culpa est, quam qui malum imminens longissime prospiciat idque solo nutu impedire possit, et tamen illud non modo impediat, verum etiam permittat, id est ejus mali patrandi facultatem concedat?* Dagegen verwickelt er in eine ganze Reihe neuer Schwierigkeiten und bedenklicher Folgen. 1. Er ist nicht im Stande, die vorliegenden Thatsachen genügend zu erklären. Wie wenig z. B. reicht man mit der bloßen Zulassung bei einem Judas aus. Warum wurde er vom Herrn unter die Zahl seiner Apostel aufgenommen? Warum wurde ihm der Beutel übergeben? Man redet so oft von einem Wahnsinn des Verbrechens. Auf Grund solcher Wahrnehmungen hat sich in neuerer Zeit die Tendenz geltend gemacht, die Zurechnungsfähigkeit vieler Verbrecher zu läugnen. Und es ist unverkennbar, blos auf die einzelnen Ausbrüche der Sünde gesehen, stellt sich der Verbrecher gar oft als regiert von einer ihm fremden Macht dar, welcher er zum Spielball dient, der er sich gern entziehen möchte, aber trotz aller Anstrengungen nicht im Stande dazu ist. Es ist sein Verhängniſs, daſs er diese oder jene Sünde begeht. Man lese nur einige Bände von Hitzigs criminalistischer Zeitschrift, und man wird sich davon überzeugen. Der Satz: *iratus ad poenam si quos trahit deus, auferre mentem prius illis sanam solet*, wird durch eine reiche Erfahrung bestätigt. — Ein Zeitalter, das nur Sünden kennt, die Sünde verkennt, muſste nothwendig an der Zurechnungsfähigkeit irre werden, und es ist ganz vergeblich, demselben von seinem eigenen

nen Boden aus opponiren zu wollen. Es ist auf seinem Standpuncte in gutem Rechte. Es kann sich auf das Zeugniſs des Apostels berufen, welcher in Röm. 1, 26. die Sünden, namentlich die unnatürlichen, auf ein göttliches Verhängniſs zurückführt. 2. Der Begriff der Zulassung verkehrt das Verhältniſs Gottes zu seinen Creaturen und zerstört somit die Gottesidee. Er verwandelt den Einen Gott in einen bloſsen Höchsten. Und zu wessen Gunsten beeinträchtigt er den Monotheismus? Es sind die Bösen, die er in eine gewisse Selbstständigkeit neben Gott hinstellt, die er zu einer Art von Halbgöttern erhebt. *Aequum fuerit scilicet* — bemerkt Beza S. 677. — *idcirco eximi istos conditoris dei imperio: quoniam in ipsum fuerint contumaces.* 3. Wo der Begriff der Zulassung practisch geworden, da lähmt er das Gottvertrauen und läſst denjenigen, welcher den Angriffen des Bösen preisgegeben ist, der Trostlosigkeit erliegen. Diese kann nur da besiegt werden, wo dem Bösen jede Selbstständigkeit benommen ist, wo Gott als derjenige erkannt wird, der ihm Hand und Fuſs und Zunge lenkt. 4. Die Lehre von der Zulassung ist nicht im Stande, den natürlichen Drang zur unerlaubten Selbsthülfe und zur Rachsucht zu unterdrücken. Josephs Brüder fürchteten seine Rache. Er weiſs ihnen keine sichrere Bürgschaft zu geben, daſs diese Furcht ungegründet ist, als die, daſs er erklärt, er betrachte sie nur als willenlose Werkzeuge in Gottes Hand, vgl. Gen. 45, 8.: „Nicht ihr habt mich hieher gesandt, sondern Gott." 50, 19. 20.: „Fürchtet euch nicht. Denn bin ich statt Gottes? Und ihr dachtet wider mich Böses, Gott aber dachte es als Gutes." Gott kommt nicht etwa *ex post* dazu und lenkt das Böse zum Guten, sondern von vorn herein geht das Denken Gottes dem Denken der Brüder zur Seite. Bei aller scheinbaren Selbstständigkeit sind sie nur blinde Werkzeuge. Wer erhöbe sich wohl gegen die Axt, die ihn getroffen? — Wie würde es sich wohl ausnehmen, wenn David, als Simei ihn, seinen König, auf's Empfindlichste beleidigt hatte, statt zu sprechen, wie er 2 Sam. 16,

10 ff. thut: „Der Herr hat ihm gesagt: fluche David, und wer will sagen: warum hast du also gethan? — Lasset ihn fluchen; denn der Herr hat's ihm geheifsen," vielmehr gesagt hätte: der Herr hat's ihm zugelassen. Schwerlich würde dann das כִּי ein logisch richtiges denn seyn. Wo nur ein *minimum* von Selbstständigkeit des Gegners übrig bleibt, da ist der Kampf wider die Rachsucht vergeblich. 5. Die Lehre von der Zulassung ist wenig geeignet den Sünder zu erschüttern. Auf Grund derselben schmeichelt er sich mit dem Gedanken einer gewissen Selbstständigkeit. Mufs er auch endlich unterliegen, so hat er doch mit Gott gekämpft, darf sich rühmen, eine Zeitlang gethan zu haben, was Gott nicht wollte.

Die Schwierigkeiten, welche die Lehre von der Zulassung hervorgerufen haben, nicht weniger, wie diejenigen, welche ihr entgegenstehen, werden durch folgende Ansicht vermieden. Die Sünde gehört dem Menschen an. Er kann in jedem Augenblick durch die Buíse von ihr frei werden. Geschieht dies aber nicht, so stehen die Formen, in denen die Sünde sich kund giebt, nicht ferner in seiner Gewalt; sie stehen unter Gottes Dispensation, und Gott bestimmt sie also, wie es ihm gefällt, oder, was auf dasselbe herauskommt, wie es in den Plan seiner Weltregierung paíst. Er versetzt den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, er lenkt die Gedanken auf bestimmte Objecte des sündigen Verlangens, und bewirkt, dafs sie an diesen haften bleiben und nicht auf andere abspringen. Das Weib Potiphars z. B. hatte die Lust von sich; dafs sie gerade auf Joseph ihr Auge warf, kam von Gott. Sie mufste dies thun; es war ihr angethan. Der Hafs im Herzen gehörte Simei an. Gottes Werk aber war es, dafs dieser Hafs sich gerade vorzugsweise auf David lenkte und dafs er gerade auf solche Weise sich bethätigte. Durch seine eigne Schuld war David in Hochmuth verfallen; welche Weise hochmüthigen Thuns daraus hervorging, war für ihn zufällig; es gehörte Gott an, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasser-

bäche. „Und der Zorn des Herrn — heifst es 2 Sam. 24, 1. — entbrannte wider Israel, und er verleitete David wider sie, indem er sprach: gehe, zähle Israel und Juda." Dadurch wurde David nicht im Geringsten entschuldigt. Es heifst in v. 10.: „Und David sprach zum Herrn: ich habe sehr gesündigt, und jetzt, o Herr, vergieb doch die Schuld deines Knechtes; denn ich bin sehr thöricht gewesen."

Durch diese Ansicht werden zugleich die Rechte Gottes gewahrt und die Zurechnungsfähigkeit erhalten. Denn das eigentlich Sündige in den Sünden ist die Sünde, und deren Urheber ist nach ihr nicht Gott, sondern der Mensch, dem es in jedem Augenblicke frei steht, aus dem Zustande der Gebundenheit herauszutreten, in dem er sich befindet. Will er dies nicht, so ist es seine verdiente Strafe, dafs Gott seiner sich als Mittels zu seinen Zwecken bedient.

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Erörterungen speciell zum Pent., so kann daran, dafs Gott, indem die Verhärtung Pharaos ihm beigelegt wird, zum Urheber seiner Sünde gemacht werde, nach dem ganzen Geiste dieses Buches nicht gedacht werden. Dieser ist so durch und durch moralisch, dafs er eben dadurch allen Pantheisten äufserst zuwider ist. Schon die Art, wie die Sünde zuerst in die Welt kommt, zeigt, wie weit der Verf. davon entfernt ist, ihren Ursprung in Gott zu setzen. Auf der Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit beruht die ganze Gesetzgebung. Ihr entschiednes soll, die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, welche sie predigt, der Segen und Fluch, den sie überall verkündet, alles dies ist unerklärlich ohne diese Voraussetzung. Speciell auf Pharao gesehen, wie kann Moses ihn immer als einen Schuldbeladenen behandeln, wenn seine Sünde nicht ihm, sondern Gott angehört? Wie kann alsdann das schwere Leid, das über ihn ergeht, immer als verdiente Strafe betrachtet werden? *Certe,* bemerkt Gerhard mit Recht, *deus illius rei non est auctor, cujus est ultor.* In allen Sy-

stemen, welche die Sünde auf Gott zurückführen, ist von Strafe nicht ferner die Rede.

Pharao hätte ein ebenso schlechter Mensch seyn und doch die Israeliten entlassen können. Dafs er dies nicht that, dafs er der Stimme der Klugheit kein Gehör gab, auf seine Priester nicht achtete, die schon nach der dritten Plage erklären: „es ist der Finger Gottes," ebenso wenig auf seine Hofleute, welche, ohne deshalb besser zu seyn als er, zu ihm sprachen Ex. 10, 7.: „Wie lange soll dieser uns zur Falle seyn, entlasse die Männer, dafs sie dienen Jehovah ihrem Gott. Weifst du nicht, dafs Ägypten zu Grunde geht," dafs er nicht von dieser Form der Äufserung der Sünde loskommen konnte, obgleich er vor Augen sah, dafs sie ihn zum Untergange führte, war Gottes Werk.

Die Gründe, weshalb gerade diese Seite der Sache so besonders hervorgehoben wird, treten in der Relation selbst deutlich genug hervor. Es soll dem Anstofs vorgebeugt werden, den man mit Recht daran nehmen müfste, wenn Pharao, wenn auch endlich besiegt, doch so lange vermocht hätte, dem Willen des Allmächtigen zu widerstehen. Es soll ein Gegenmittel gegeben werden gegen die Verzagtheit Israels und gegen Pharaos Trotz. Von diesem Standpuncte aus dient Pharaos Widerstand nicht weniger zu Gottes Verherrlichung als sein Untergang. Er mufs sein Herz verstocken, damit Gott seine Allmacht, Gerechtigkeit und Gnade in einer ganzen Reihe von Thatsachen entfalten könne, vgl. bes. C. 7, 4. 5. 9, 15. 16. — Von diesem Standpunct aus gewinnen wir eine erhabne Aussicht auf die Weltgeschichte. Wir erblicken überall Gott, und da am meisten, wo er der natürlichen Vernunft am wenigsten zu seyn scheint, in dem Grimm des gottvergessenen Wütherichs, in der entschiedensten sittlichen Verhärtung.

Wandelbarkeit Gottes.

Num. 22.

„Gott der Unwandelbare — bemerkt Hartmann S. 499. — verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen, v. 12., und morgen, als er sich anders bedacht, befiehlt er die Reise in Gesellschaft derselben anzutreten, v. 20. Und als er nun auf den Weg sich begeben, entflammt nach v. 22. Jehovahs Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch diese ihm ganz unerklärliche Erscheinung bestürzt gemacht, einlenken will, erhält er in v. 35. plötalich die Weisung, nein, du sollst mit den Leuten ziehen."

Dafs hier ein Mifsverständnifs zu Grunde liegt, steht schon von vorn herein fest. Schon der Name Jehovah leistet Bürgschaft dafür, dafs kein Israelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine so kindische Wandelbarkeit zuzutrauen. Und dann, Bileam selbst sagt C. 23, 19.: „Gott ist kein Mensch, dafs er lüge und kein Menschensohn, dafs ihn gereue, sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht ausführen?" Er und der Verf., der ihn redend einführt, haben also die klarste Erkenntnifs von der Unwandelbarkeit Gottes.

In v. 6—17. war immer von dem Gehen in enger Verbindung mit dem Verfluchen die Rede gewesen. Vgl. v. 6.: „Und jetzt gehe doch, verfluche mir dieses Volk," v. 11.: „Gehe, verfluche es mir," v. 12.: „Und Gott sprach zu Bileam: nicht sollst du gehen mit ihnen, nicht sollst du verfluchen dieses Volk." Gehen ist hier so sehr = verfluchen, dafs die *copula* ausgelassen wird. v. 14. 16. 17. Wie konnte dies auch anders seyn? Weder Balak noch Bileam war mit dem Gehen an sich gedient. Balaks Trachten nach Vernichtung der Israeliten und Bileams Geld- und Ehrgeiz fand seine Rechnung nicht dabei.

In v. 20. wird diese Verbindung durch einen beschränkenden Zusatz aufgehoben: „Und Gott kam zu Bileam bei Nacht und sprach zu ihm: wenn um dich zu rufen die Männer gekom-

men sind, so mache dich auf, gehe mit ihnen; nur das Wort, das ich zu dir reden werde, sollst du thun." Da das frühere Verbot gegen das Gehen *in concreto*, in einer bestimmten Absicht gerichtet gewesen, hier aber nur das Gehen *in abstracto* erlaubt wird, so wird dem Bileam hier nichts erlaubt, was ihm früher verboten worden. Im Gegentheil, das frühere Verbot wird in der der Erlaubniſs angehängten Clausel ausdrücklich wiederholt.

Wegen des Zusatzes: nur das Wort u. s. w., kann das: mache dich auf, gehe, nur permissiv aufgefaſst werden, worauf auch das: wenn diese Männer gekommen sind dich zu rufen, hinführt. Wenn du einmal meinst, die Einladung nicht ganz zurückweisen zu können, so magst du immerhin gehen.

Der Sache nach war, wie schon bemerkt, das Verbot des Gehens *in concreto* zugleich gegen das Gehen überhaupt gerichtet, da dies aufser dem verbotenen keinen vernünftigen Zweck haben konnte. Daſs beides hier von einander getrennt, das Eine verboten, das Andere erlaubt wird, geschieht nur mit Beziehung auf Bileams sündige Neigung. Es war von Anfang an Gottes Wille, daſs Bileam gehen sollte. Gott will ihn als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen. Dies kann aber erst dann geschehen, nachdem in ihm die Neigung sich geltend gemacht hat, Gott als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Zuerst also wird ihm das an sich Gute gerathen, das Gehen, das ihm zum Untergange gereichen sollte, einfach untersagt. Nachher wird ihm zur Strafe für seine sündige Neigung das Gehen an sich erlaubt.

Man hat gar nicht nöthig, mit de Geer, *de Bileamo*, Utrecht 1816 S. 39., u. A. den 22sten Vers durch gezwungene Erklärungen zu martern. Das: und es entbrannte der Zorn Gottes, daſs er ging, erklärt sich nach dem Bemerkten von selbst. Es war unnöthig hinzuzusetzen, um Israel zu verfluchen oder etwas der Art, wie der Araber der Sache nach ganz richtig übersetzt: *ideo quod lucri cupiditate ductus abierat.*

Denn hätte Bileam nicht eine böse, dem Befehle Gottes zuwiderlaufende Absicht gehabt, so würde er gar nicht gegangen seyn. Er dachte: habe ich erst die Erlaubniſs zum Gehen, so wird sich das Andere schon finden.

Da Gottes Zürnen gegen das Gehen Bileams in gewisser Absicht gerichtet ist, so steht es nicht damit in Widerspruch, wenn ihm nachher das Gehen an sich erlaubt wird. Das הַדֶּרֶךְ in v. 32.: „Denn der Weg ist verderblich vor mir," versteht Bileam fälschlich von der Reise *in abstracto*, ganz natürlich, da er nur gegangen war um zu thun was er nicht thun sollte. In v. 35. wird er belehrt, daſs die Reise *in concreto* gemeint ist.

Die Rechte der Israeliten an Palästina.

Das von Gott nicht etwa blos zugelassene, sondern gebotene Verfahren der Israeliten gegen die Cananiter hat von jeher den Gegnern des A. T. und speciell des Pent. zur Grundlage ihrer Angriffe gedient. Den Anfang machten schon die Heiden (vgl. die St. bei Serarius zu Jos. C. 6. *praoem.)*. Die Manichäer gründeten darauf ihren Beweis, daſs der Gott des A. T. nicht der Gott des N. T. seyn könne, wie dies aus der angelegentlichen Widerlegung des Augustinus an mehreren Stellen, besonders *c. Faustum* B. 22. C. 73 ff., hervorgeht. Die Englischen Deisten erwiesen daraus, daſs der Gott der angeblichen Offenbarung nicht der wahre sey, den richtigen Satz zu Grunde legend, daſs von dem wahren Gotte keine Handlung ausgehen könne, welche gegen das von ihm eingepflanzte und in seinem Wesen beruhende Gesetz der Natur streite, ein Satz, der auf dem nothwendigen Verhältniſs des Gesetzes Gottes zu seinem Wesen beruhend, dessen Abdruck und Spiegel es ist, durch die Schrift selbst an zahlreichen Stellen (vgl. z. B. Gen. 18, 25.: „Der Richter der ganzen Erde, sollte der nicht Recht thun?" Hiob 8, 3.: „Sollte wohl der Allmächtige das Recht verkeh-

ren?") sanctionirt wird. Am ausführlichsten und scharfsinnigsten wurde dieser Angriff von Tindal geführt, das Christenthum so alt als die Welt, p. 454 ff. der Deutsch. Übers. Andere, wie Morgan, Chubb u. s. w., s. bei Lilienthal, Th. 3. p. 891 ff. In Deutschland wurde er sogleich von den ersten Vorboten der Aufklärung wiederholt, vgl. Edelmann, Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster Anblick S. 107. Er kehrt in den naturalistischen und rationalistischen Schriften, welche nur irgend Veranlassung haben, diesen Gegenstand zu berühren, so regelmäfsig wieder, dafs es sich nicht der Mühe verlohnt, Einzelnes anzuführen. Wie tief dies Bedenken gewurzelt ist, möge folgende Stelle von v. Ammon zeigen, Handb. der Sittenlehre 3, 2. p. 61.: „Die Moral verwirft jeden Vertilgungskrieg. Dafs sich Stellen des A. T. finden, die eine solche Gräuelthat begünstigen, kann diese Art zu kriegen nicht entschuldigen, weil solche Grundsätze im N. T. nirgends gebilligt werden, und eine wahrhaft religiöse Moral nur den Befehl für wahrhaft göttlich zu erkennen vermag, welcher die Probe des Rechtes und der Sittlichkeit aushält."

Ehe wir zu der Beleuchtung der verschiedenen Lösungen unseres Problems übergehen, haben wir noch einige Bemühungen zu betrachten, wodurch man versucht hat, durch Änderung der Thatsache selbst ihr einen Theil des Anstöfsigen zu nehmen. Der Hauptversuch in dieser Art ist folgender. Fälschlich, behauptet man, werde angenommen, dafs es den Israeliten befohlen worden, die Cananiter ohne Verschonen auszurotten. Es sey ihnen im Gegentheil befohlen gewesen, allen Cananitischen Städten vorher Frieden anzubieten. Nur im Falle der Verwerfung dieses Anerbietens sollten die Einwohner umgebracht werden. Welche Stadt dies Anerbieten annahm, deren Einwohner sollte Israel zu Knechten nehmen, ein Loos, das nach den milden Gesetzen über die Dienstbarkeit sehr erträglich war. Diese Annahme ist sehr weit verbreitet; sie findet sich schon bei dem Philosophen Maimonides, dann, was oben nicht geeignet ist,

ein günstiges Vorurtheil für ihre Richtigkeit zu erwecken, fast bei Allen, welche seit dem Aufkommen des Deismus sich apologetisch mit dieser Thatsache beschäftigt haben. So bei Shuckford, Harmonie der heil. und Profanscribenten, B. 12. S. 274., bei Lilienthal, Bachiene, Hefs (Geschichte Josua p. 46 ff. u. v. A.

Den Hauptbeweis für ihre Richtigkeit gründet man auf die Stelle Deut. 20, 10 ff. Allein man braucht diese nur anzusehen, um zu gewahren, dafs sie ganz anderswo ihren Grund hat, als in ihr, in dem Eindrucke der gegnerischen Argumentation, dem man nicht ganz zu widerstehen vermochte, weil man sich selbst nicht im Besitze der einzig richtigen Lösung des Problems befand, oder wo dies der Fall war, in dem Bestreben, den Gegnern auch von ihrem Standpuncte aus, auf dem ihnen die richtige Lösung, als auf der Erkenntnifs eines lebendigen Gottes beruhend, unfafsbar war, die Sache weniger anstöfsig zu machen. Es wird allerdings an dieser Stelle ausdrücklich bestimmt, wenn eine Stadt belagert werden solle, so sey man verpflichtet, ihr vorher den Frieden anzubieten. Nehme sie ihn an, so solle man der Einwohner schonen, und sie nur zu Unterthanen machen. Allein es wird v. 15. ebenso ausdrücklich gesagt, dafs sich diese Verordnung nur auf die auswärtigen Feinde beziehe; es wird v. 16—18. ihre falsche Anwendung auf die Cananiter ausdrücklich bestritten, und ihre gänzliche Ausrottung geboten. Die Stelle beweist also gerade das Gegentheil von dem, was sie beweisen soll. — Aufserdem beruft man sich noch auf Jos. 11, 19. 20., wo gesagt wird, es sey durch den Herrn geschehen, dafs das Herz der Cananiter verstockt worden zum Streite mit Israel, auf dafs sie verbannt würden und ihnen kein Erbarmen widerführe, sondern dafs sie vertilgt würden, so wie der Herr dem Moses geboten, wozu Cunaeus *(de republ. Hebr.* 2, 20.) die Bemerkung macht: „Hieraus geht hervor, dafs diese Völker deshalb vernichtet wurden, weil sie lieber das Kriegsglück versuchen, als auf die Bedingungen der Israeliten Frieden schliefsen

wollten; hätten sie die Friedensboten gehört, so würde ihr Heil gesichert gewesen seyn." Noch Steudel, Blicke in die altt. Offenb., Tüb. Zeitschr. 1835 S. 165., schliefst aus dieser Stelle, dafs die Vertilgung der Cananiter da nicht statt gefunden haben würde, wo die Bewohner es nicht auf Kampf ankommen liefsen. Allein dafs diese Deutung nicht die richtige seyn kann, geht schon daraus hervor, dafs in der Stelle selbst zum Schlusse die gänzliche Vertilgung der Cananiter als unbedingt von Gott durch Moses befohlen dargestellt wird. Richtig bemerkt schon Michaelis (Mos. Recht Th. 1. §. 62.), der Verfasser wolle nur sagen, die Israeliten würden gütiger gewesen seyn, als das Gesetz, wenn die Cananiter um Frieden gebeten hätten und würden ihnen zugestanden haben, was Moses ihnen zuzugestehen verboten hatte. Durch Gottes Fügung seyen sie vor dieser Versuchung bewahrt worden. Gesetzt aber auch, es läge in der St., dafs die Verschonung der Cananiter im Falle ihrer Unterwerfung eine legitime war, so wird damit doch noch gar nicht geholfen. Denn Gott bewirkte ja nach dieser selben St., dafs der Fall nicht eintrat, nicht eintreten konnte. Eine Bedingung, deren Realisirung durch denjenigen unmöglich gemacht wird, der sie gestellt hat, ist als gar nicht vorhanden zu betrachten. — Noch beruft man sich darauf, dafs David und Salomo die noch im Lande übrig gebliebenen Cananiter nicht ausrotteten, sondern sie blos dienstbar machten, ohne dafs dies Verfahren irgend getadelt würde, vgl. 1 Kön. 9. 20. 21. Allein man sieht gleich, dafs sich die Umstände damals ganz geändert hatten. Der Befehl der Vertilgung war nur den Israeliten bei ihrem ersten Einzuge in Canaan gegeben, wo sie durch Wunder der göttlichen Allmacht als Diener und Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit legitimirt wurden. Was sie versäumt, konnte nie nachgeholt werden; jeder Versuch, dies zu thun, würde Mord gewesen seyn, um so verdammlicher, da diese im Lande gebliebenen Cananiter im Verlaufe der Zeit in die mannigfachsten Beziehungen zu den Israeliten getreten waren.

Welcher Fürst würde wohl glauben, die unzeitige Milde eines seiner Vorfahren dadurch wieder gut machen zu müssen, dafs er die Nachkommen eines wider das Recht mit der Todesstrafe verschonten Missethäters hinrichten liefse? — Endlich macht man noch geltend, die Geschichte zeige, dafs ein grofser, vielleicht bei weitem der gröfste Theil der Cananiter, sich durch die Flucht gerettet habe. Stände dies aber auch fest, was würde damit etwa bewiesen? Nichts weiter, als dafs die Israeliten nicht im Stande waren, den göttlichen Befehl, der ja gerade der Kern des Anstofses ist, auszuführen. Und auch blos auf die Israeliten gesehen, wird nicht Jeder nach der Absicht, nicht nach dem Erfolge seiner Handlungen gerichtet?

So nichtig aber die Gründe für jene versuchte Milderung sind, so unwiderleglich sind die Gründe gegen dieselbe. Man braucht, um sich zu überzeugen, dafs sich die Israeliten für streng verpflichtet hielten zur Ausrottung der Cananiter, nur die Erzählung von der Unterwerfung Gibeons Jos. 9. anzusehen. Wozu hätten wohl die Gibeoniten nöthig gehabt, sich durch List einen Erfolg zu sichern, der nach jener Ansicht allen Cananitern offen stand? Mehrere zwar, wie Clericus und Buddeus, welche ebenfalls jene Milderung vertheidigen, haben gemeint, diese List der Gibeoniten sey ganz unnöthig gewesen, und nur aus ihren falschen Vorstellungen hervorgegangen. Es habe nichts weiter bedurft, als dafs sie sich den Israeliten freiwillig unterwarfen. Es würde ihnen dann ohne Bedenken die Verschonung ihres Lebens zugestanden worden seyn. Allein diese Ansicht ist entschieden unrichtig. Denn wie könnte es dann wohl v. 14. tadelnd erwähnt werden, dafs Josua, durch die List der Gibeoniten getäuscht, voreilig ihnen das Leben zugestand? Wie könnte nach v. 18. das Volk deshalb gegen Josua und die Ältesten murren?

Jeder Zweifel aber wird ausgeschlossen durch die klaren Stellen Ex. 23, 32. 33. 34, 12—16., Deut. 7, 1—5. 20, 15—18., in denen den Israeliten ausdrücklich verboten wird, die Cananiter durch einen Vertrag zu Unterthanen oder auch nur zu

Leibeigenen anzunehmen. Dies Verbot liegt schon eingeschlossen in dem durchgängig in Bezug auf die Cananiter vorkommenden Ausdrucke verbannen. Denn dieser schliefst stets die gänzliche Vertilgung in sich. Und dafs diese in den Mosaischen Verordnungen gemeint sey, und dafs sie von dem Volke nicht anders verstanden wurden, das erhellt ja auch daraus, dafs die unterlassene gänzliche Vertilgung durch den Engel des Herrn hart gerügt, Richt. 2, 1—4., und in dem Buche der Richter alles Elend des Volkes während der Richterperiode aus dem Ungehorsam gegen dieses göttliche Gebot abgeleitet wird.

Es darf aber nicht übersehen werden, dafs diese Annahme die Schwierigkeiten der ganzen Sache, die sie mindern will, nur vermehrt, ja ihre Beseitigung ganz unmöglich macht. Es wird sich uns nachher zeigen, dafs diese Beseitigung nur von der Annahme aus möglich ist, dafs die Israeliten Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit waren, welche die Cananiter dem Untergange geweiht hatte. War aber dies, so machte es wenig aus, ob sie sich freiwillig ergaben oder Widerstand leisteten, und wäre an diesen Umstand ihr Heil oder ihr Verderben geknüpft, so müfste diese ganze Rechtfertigung als höchst verdächtig erscheinen. Dazu kommt, dafs als Mitursache des Beschlusses über die Cananiter durchgängig die angeführt wird, sie möchten die Israeliten mit ihrer scheufslichen Lasterhaftigkeit und mit ihrem Götzendienste anstecken. Auch mit dieser Ursache kommt man bei jener Annahme ins Gedränge. Denn diese Gefahr trat bei denen, welche sich freiwillig unterwarfen, ebenso wohl ein, wie bei denen, welche mit Gewalt bezwungen wurden.

Ebenso mifslich aber steht es mit einer anderen versuchten Milderung, mit der Annahme, dafs die Israeliten ihrem Einbruche in das Land eine förmliche Kriegserklärung haben vorangehen lassen. Dafs einer solchen mit keiner Sylbe in der Schrift Erwähnung geschieht, zeigt wenigstens so viel, dafs sie in der Rechtfertigung des Verfahrens der Israeliten kein wesentliches Moment bilden kann. Bei der einzig zulässigen Recht-

fertigung ist sie nicht nur unnöthig, sondern auch unpassend, und den anderen, die man versucht hat, kann sie auf jeden Fall nur sehr geringe Dienste leisten.

Indem wir nun zur Beleuchtung dieser verschiedenen Versuche übergehen, wollen wir die Geduld unserer Leser nicht durch die Beschäftigung mit solchen in Anspruch nehmen, deren Ungereimtheit sogleich in die Augen fällt. Dahin gehört die Annahme, das Recht der Israeliten gründe sich auf eine von Noah's drei Söhnen angestellte Theilung der ganzen Erde, bei der Palästina den Nachkommen Sem's zugefallen sey, wahrscheinlich ursprünglich ein jüdisches Figment, das durch die Auctorität des Epiphanius sich eine ziemliche Verbreitung, besonders unter Theologen der Römischen Kirche, verschaffte und noch im Jahre 1755 von einem Doctor Nonne in Bremen in einer besonderen Schrift vertheidigt wurde, so dafs J. D. Michaelis, in dem Mosaischen Rechte Th. 1. §. 29., diese Abgeschmacktheit noch einer ausführlichen Widerlegung für werth hielt. Dahin gehört ferner die Annahme, es sey, auch ohne dafs Gott dabei betheiligt sey, erlaubt, einem übermäfsig lasterhaften Volke den Krieg anzukündigen, ohne vorhergegangene Beleidigung, weil es durch seine Laster die menschliche Natur beschimpfe, folglich überhaupt das menschliche Geschlecht beleidige. Dahin endlich die Hypothese, die Cananiter haben durch Beleidigungen der Israeliten ihnen Anlafs zum Kriege gegeben und seyen selbst der angreifende Theil gewesen, bei der man, wie schon Michaelis bemerkt, lebhaft an die Fabel vom Wolf und vom Schaafe erinnert wird.

Nach Abzug dieser Rechtfertigungsversuche bleiben uns folgende übrig, welche ein Recht auf unsere aufmerksame Beachtung haben.

1. Wir beginnen mit demjenigen, der durch die Auctorität von J. D. Michaelis (Mos. R. §. 31.) sich eine gewisse Geltung verschafft hat, obgleich schon von Zeitgenossen, besonders von dem gelehrten und scharfsinnigen Faber (Archäol. p. 79 ff.),

sehr bedeutende Einwendungen dagegen erhoben wurden. Michaelis selbst faſst seine Ansicht kurz in folgenden Worten zusammen: „Palästina war von undenklichen Zeiten ein Land der Hebräischen Hirten gewesen, und die Israeliten, die sich ihres Rechtes nie begeben hatten, forderten es von den Cananitern als unrechtmäſsigen Besitzern wieder." Die Phönizier, so sucht er diese Ansicht zu begründen, waren nicht die ursprünglichen Besitzer dieses Landes, sondern wohnten, nach den besten Quellen, zuerst am rothen Meere. Als sie anfingen, ihren Handel auszudehnen, zogen sie sich in das ausnehmend vortheilhaft hiezu gelegene Palästina. Zuerst legten sie blos Handelsstädte und Faktoreien an; nach und nach aber breiteten sie sich im Lande aus und verdrängten endlich die alten Einwohner. Schon zu Abrahams Zeit wird geklagt, daſs die Heerden nicht mehr völligen Raum hatten, weil damals die Cananiter im Lande wohnten und es beengten. Dies ging aber noch immer weiter, und da die Israeliten auf eine Zeitlang nach Ägypten gezogen waren, eigneten die Cananiter sich endlich das ganze Land zu. Dies Land ihrer Vorfahren hatten die Israeliten niemals den Cananitern überlassen; sie hatten sich vielmehr durch das feierliche Begräbniſs Jakobs in Palästina ihre Rechte deutlich genug vorbehalten. Daſs sie dorthin dereinst zurückkehren wollten, war allgemein, selbst in Ägypten, bekannt. „Aber hätten sie nicht wenigstens den Cananitern ihre Handelsstädte lassen sollen, die ohne Widerrede ihrer Vorfahren errichtet waren? Die Frage ist leicht entschieden. Wenn ein fremdes Volk, das wir nicht hindern, in unserem Lande Faktoreien und Handelsstädte anzulegen, unsere Güte so miſsbraucht, um uns zu verdrängen, und sich nach und nach das ganze Land zuzueignen, wenn dies Volk uns, da wir wieder in unser altes Land hineinwollen, mit den Waffen in der Hand empfängt; wenn es endlich in einem so hohen Grade lasterhaft wird, daſs wir ohne Verderbung unserer eigenen Sitten nicht mit ihm in einem Lande wohnen können; sind wir da schuldig, ihm seine Faktoreien und Han-

delsstädte zu lassen und uns eben der Gefahr von Neuem auszusetzen?"

Diese Deduktion beruht auf der Annahme, dafs Canaan ursprüngliches Eigenthum der Stammväter Israels gewesen, die Cananiter erst später eingedrungen. Diese Ansicht aber ist entschieden verwerflich. Selbst wenn man den Cananitern einen anderen früheren Wohnort beilegt, mufs man doch annehmen, dafs ihre Einwanderung in Palästina noch vor der Einwanderung Abrahams erfolgt sey. Denn damals führte ja das Land schon den Namen Canaan, es wird gleich zu Anfang Gen. 12, 6. und 13, 7. ausdrücklich erwähnt, die Cananiter seyen im Lande gewesen, Abraham mufs sich von Lot trennen, weil die von den Cananitern unbesetzt gelassenen Wohnplätze für die Heerden Beider nicht hinreichen, alle Angaben führen uns auf ein längst cultivirtes, fest und regelmäfsig unter seine Einwohner vertheiltes Land. Allein jene ganze Annahme von ursprünglichen anderen Wohnsitzen der Phönizier oder Cananiter ist ohne Bedenken zu verwerfen, wie dies von dem Verf. in der Schrift *de rebus Tyriorum*, Berlin 1832 S. 93 ff., schon ausführlich nachgewiesen worden ist.

Doch ist mit dieser Nachweisung die ganze Hypothese noch nicht beseitigt. Man braucht ihr nur eine neue Wendung zu geben, so ist sie wieder geeignet auf den Kampfplatz zu treten. Die Cananiter, gesteht man zu, waren die ursprünglichen Bewohner des Landes. Allein sie hatten dasselbe nicht ganz in Besitz genommen. Die Weideplätze lagen noch für denjenigen offen, der sie sich aneignen wollte. Dies thaten die Stammväter der Israeliten. Während des Aufenthaltes ihrer Nachkommen in Ägypten eigneten die Cananiter sich dieselben widerrechtlich zu. Nach ihrem Auszuge aus Ägypten machten die Israeliten ihr Recht daran wieder geltend, und da die Cananiter dasselbe nicht anerkennen wollten, so nahmen die Israeliten nun den einen Theil des Landes nach dem alten Eigenthumsrechte, den anderen nach dem Rechte der Eroberung in Besitz.

Unter dieser neuen Wendung hat die Hypothese um so mehr Anspruch auf Berücksichtigung, da noch Ewald (über die Composition der Genesis S. 276 ff.) nachzuweisen gesucht hat, dafs der Verf. der Genesis beständig darauf ausgehe, ein solches menschliches Anrecht der Israeliten an Palästina zu begründen. Er macht darauf aufmerksam, wie zuerst Lot nach Osten weicht, wie seine Nachkommen von Canaan getrennt werden, wie ausdrücklich immer Isaak als Nachfolger und Erbe Abrahams in Canaan angegeben, wie darauf Esau, der erstgeborene und vom Vater zuerst vielgeliebte Sohn, von Canaan entfernt, und dies allein dem Stammvater Israel zugewendet wird, wie überall hervorgehoben, dafs Abraham und seine Nachkommen Palästina ruhig und ungestört, unabhängig von den Landeseinwohnern bewohnten. Am stärksten aber soll jenes Bestreben in der Erzählung von Abrahams Ankauf eines Erbbegräbnisses, C. 23., hervortreten. Welchen Werth der Erzähler auf diesen Umstand lege, dies gehe schon aus der äufsersten Sorgfalt hervor, mit welcher er überall die Lage des Ackers beschreibe, und aus der geflissentlichen Hervorhebung des Umstandes, dafs Abraham ihn für baares Geld gekauft. Mit dem so förmlich erkauften Gebiete seyen die Ansprüche der Enkel auf's Genaueste verbunden. Deshalb komme der Erzähler auf diesen Gegenstand immer wieder zurück, erwähne bei Abrahams Tode desselben Ortes wieder als Begräbnifsplatzes, lasse selbst den im fremden Ägypten lebenden Israel seinen Söhnen eifrig auftragen, ihn nur dort zu begraben, und selbst Joseph wolle nur da seine Gebeine beigesetzt wissen.

Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich auch unter dieser Wendung die Hypothese als ganz verwerflich. Wer zweifelt wohl daran, dafs einem Volke, welches sich zuerst ein Land angeeignet, auch diejenigen Theile desselben angehören, die es zur Zeit noch nicht benutzt, und dafs der Nutzbrauch desselben, den es aus Vergunst Anderen gewährt, diese nicht berechtigt, sich ein Eigenthumsrecht anzumafsen? Dafs so in der Schrift selbst das

das Verhältniſs der Patriarchen zu den Cananitern betrachtet; ihnen durchaus kein weiteres Eigenthum beigelegt wird, als ihre bewegliche Habe, läſst sich aus zahlreichen Stellen der Schrift selbst darthun. Stehend ist in der Genesis die Bezeichnung der Patriarchen als Fremdlinge, ihres Zustandes als einer Pilgrimschaft. Diese Bezeichnung drückt aber das gerade Gegentheil von demjenigen Zustande aus, in dem sie sich nach dieser Hypothese befunden haben sollen. Michaelis selbst erklärt an einem anderen Orte (Th. 2. §. 138.), das wesentliche Merkmal des Zustandes eines Fremden sey der gänzliche Mangel jedes Grundbesitzes. Dasselbe Wort wird zur Bezeichnung des Verhältnisses in dem Lande der Philister gebraucht, deren König ohne Bedenken und ohne Einwand von Seiten Isaaks diesem den ferneren Niefsbrauch der in seinem Gebiete gelegenen Weiden untersagt, als ihm derselbe unbequem wird; vgl. z. B. C. 21, 23. 34. Überall wird der jetzige Zustand dem zukünftigen, die Hoffnung dem Besitze entgegengesetzt; nie ist von einem Wiedergeben, immer von einem Geben die Rede. Die Hauptstellen sind folgende: C. 17, 8.: „Und ich gebe dir und deinem Saamen das Land deiner Pilgrimschaft zum ewigen Besitze." C. 23, 4. sagt Abraham zu den Hethitern: „Ein Fremdling und Pilgrim bin ich bei euch, gebt mir eine Grabesbesitzung bei euch." C. 26, 3.: „Halte dich als Fremdling auf in diesem Lande und ich will mit dir seyn und dich segnen; denn dir und deinem Saamen will ich geben alle diese Länder und erfüllen den Schwur, den ich gethan Abraham, deinem Vater;" vgl. 28, 4. 37, 1.; vgl. Th. 2. S. 432. Wären die Weideplätze das Eigenthum der Hebräer gewesen, wozu hätte Abraham denn nöthig gehabt, sich ein Erbbegräbniſs von den Cananitern zu kaufen? Warum hätte Jakob, als er ein Haus bauen wollte, sich vorher nach C. 33, 19. durch Ankauf eines Stückes Acker von den Sichemiten das Grundrecht gesichert? Nach diesen so deutlichen Beweisen aus demjenigen Buche, dessen Angaben hier vollkommen entscheidend sind, brauchen wir uns kaum noch

darauf zu berufen, dafs auch Ps. 105, 12. von den Patriarchen gesagt wird, sie seyen Fremdlinge im Lande gewesen, und in der Rede des Stephanus, Apostelgesch. 7, 5.: „Und gab ihm kein Erbtheil darinnen, auch nicht eines Fufses breit, und verhiefs ihm, er wollte es geben ihm zu besitzen und seinem Saamen nach ihm, da er noch kein Kind hatte." Auch brauchen wir nicht mehr geltend zu machen, dafs das in der Schrift selbst begründete typische Verhältnifs des Aufenthaltes der Patriarchen in Canaan zu dem Erdenwallen der Gläubigen auf der Grundlage der von uns vertheidigten Annahme beruht.

Durch das Bisherige ist es schon von vorn herein gewifs geworden, dafs die ganze Argumentation von Ewald auf einem Irrthume beruhen mufs. Wie könnte wohl derselbe Verf., der jedes menschliche Recht der Israeliten an Palästina so geradezu aufhebt, dies geflissentlich zu begründen suchen? Als die Hauptquelle des Irrthums zeigt sich bei genauerer Untersuchung eine Verwechselung des Rechtes der Israeliten gegen die Besitzer des Landes, die Cananiter, mit ihrem Rechte gegen ihre eigenen Blutsverwandten. Das Letztere nachzuweisen, zu zeigen, wie Israel allein durch göttliche Fügung der Erbe der göttlichen Verheifsung des Landes Canaan wurde, das ist allerdings ein Zweck, der durch die ganze Genesis mit einer Consequenz verfolgt wird, welche allein dazu hinreicht, die Hypothese einer Entstehung dieses Buches aus unzusammenhängenden Fragmenten verschiedener Verff. zurückzuweisen. Was Ewald hier durcheinandermengt, hat schon ein älterer Schriftsteller, Witter, *Jura Israelitarum in Palaestinam*, von dem auch sonst Manches zu lernen ist, gut geschieden. Er leitet die Rechte der Israeliten allein von der göttlichen Verheifsung ab. Ein zweiter Grund des Irrthums, welcher verleitet hat, die Stellen, welche Abrahams Macht und unumschränkte Freiheit beurkunden, als beweisend anzuführen, ist die Verwechselung von Unabhängigkeit und Eigenthumsrecht. Die erstere kam dem Abraham allerdings zu; er war ein freier Hirtenfürst, den Cananitischen Königen ganz

gleichstehend; er führte Kriege und schlofs Bündnisse. Aber hätten ihm die Cananiter die fernere Nutzung der Weideplätze untersagt, und er hätte nichts desto weniger im Lande bleiben müssen, so würde er genöthigt gewesen seyn, gerade so wie später seine Nachkommen in Ägypten, einen Theil seiner Unabhängigkeit aufzuopfern. Daran aber, dafs er sie behauptend wegzog, konnte ihn Niemand hindern. Eine dritte Ursache des Irrthums liegt endlich in der falschen Auffassung der Erzählung von dem Ankaufe des Erbbegräbnisses. Wie wenig dieser ein Recht der Israeliten an Palästina beweisen könne, haben wir schon gesehen. Die ganze an ungerechten Kriegen so unendlich reiche Geschichte möchte doch wohl kaum ein Beispiel kennen, wo das Recht der Eroberung eines Landes auf einen so unbegreiflich elenden Grund basirt worden wäre. Als solcher erscheint er um so mehr, da der Besitz dieses Erbbegräbnisses den Israeliten nie von den Cananitern streitig gemacht worden. Den wahrhaften Zweck aber, den der Erzähler bei seiner so ausführlichen und sorgfältigen Schilderung vor Augen hat, können wir nicht besser angeben, als mit den Worten Calvins: „Er war nicht besorgt, dafs er einen Fufs Landes habe zur Erbauung eines Zeltes, nur für ein Grabmal sorgte er; besonders aber wollte er in dem Lande ein eigenthümliches Familienbegräbnifs haben, welches ihm zum Erbe versprochen worden, damit er der Nachkommenschaft bezeugte, weder durch seinen noch durch der Seinen Tod sey die Verheifsung erloschen; sie trete vielmehr dann erst in Kraft, und diejenigen, welche des Lichtes der Sonne und der Allen gemeinsamen Luft beraubt waren, bleiben dennoch immer Mitgenossen an dem verheifsenen Erbe. Denn wenn sie auch schwiegen und stumm waren, so rief doch das Grab, der Tod habe nicht gehindert, dafs sie seinen Besitz antreten." Wichtig war jener Ankauf für Israel als Zeugnifs von dem lebendigen Glauben Abrahams, wichtig auch, weil dadurch ein einzelner Ort des verheifsenen Landes merkwürdige Bedeutsamkeit erhielt, was immer in den Geschichten der Genesis bemerkt

wird, damit Israel überall von äufseren Erinnerungen an diejenigen begleitet werde, in deren Glaubensfufsstapfen es gehen sollte.

Noch manches Andere könnten wir gegen die ganze Annahme von Michaelis geltend machen, wenn nicht das Bisherige schon hinreichend wäre. Wir könnten fragen, ob nicht, auch zugestanden, dafs die Israeliten ursprünglich ein Recht an die Weideplätze Canaans gehabt, dies Recht während eines Zeitraums von einigen Jahrhunderten verjährt sey? Diese Frage könnte nur unter der Voraussetzung verneinend beantwortet werden, dafs die Israeliten sich ihre Rechte vorbehalten haben. Davon findet sich aber keine Spur, so gewifs es auch ist, dafs unter Israel selbst das Andenken an die göttliche Verheifsung des Landes Canaan nicht unterging. Die Erzählung von Jakobs Begräbnifs in Canaan beweist gerade das Gegentheil. Denn hätten die Cananiter diese Begebenheit in ihrem wahren Sinne aufgefafst, als eine thatsächliche Erklärung, dafs die Lebenden dereinst das Land besitzen sollten, wo für jetzt nur die Todten ruhten, so würden sie schwerlich so ruhig und freundlich der Sache zugesehen haben. — Ferner, je natürlicher es war, dafs die Cananiter sich des angeblichen Eigenthums von Israel bemächtigten, was von diesem lange Zeit verlassen war, desto nöthiger war es jedenfalls, dafs vorher der Weg der Güte gegen sie versucht wurde. Davon finden wir aber nicht die geringste Spur. Von vorn herein geben die Israeliten ihre Absicht kund, das ganze Land einzunehmen. — Dann fragt es sich noch sehr, von alle dem abgesehen, ob es in dem Sinne recht ist, demjenigen, welcher das Geringere vorenthält, nun auch sein unendlich bedeutenderes rechtmäfsiges Eigenthum wegzunehmen, dafs der Befehl dazu von Gott ausgehen kann. Ein Volk, was dergleichen aus eigenem Antriebe thäte, würden wir schon nicht für edel und grofsmüthig halten. Endlich aber, was die Hauptsache ist, Michaelis selbst mufs zugestehen, dafs von dem von ihm erfundenen Rechte der Israeliten an Canaan sich in der Schrift keine Spur findet. Das ist doch wahrlich weit bedenklicher,

als er es gelten lassen will. Ist diese Deduction zur Rechtfertigung des göttlichen Befehles erforderlich, wie sollte denn Gott es dem menschlichen Witze überlassen haben, sie zu erfinden? wie sollte in den so sehr zahlreichen betreffenden Stellen nie auf sie hingewiesen werden, da es doch wahrlich von Wichtigkeit war, den Verdacht zu beseitigen, dafs Gott Ungerechtes befehle, und damit selbst das heilige Gesetz durchbreche, welches er den Seinen als unwandelbare Norm vorgeschrieben? Werfen wir noch einen Blick auf den Entstehungsgrund dieser Hypothese, so erscheint uns als solcher der Geist einer Zeit, in welcher auch bei den nicht ganz vom Glauben Abgefallenen Gott in das Jenseits zurückgedrängt und das lebendige Bewufstseyn um den lebendigen geschwunden war. Da man also das allein in ihm wurzelnde wahre Recht der Israeliten nicht erkennen und anerkennen konnte, so mufste man entweder die Rechtfertigung in dieser Beziehung und somit den Pent. aufgeben, oder wenn man hiezu zu viel Glauben, oder zu wenig Kühnheit hatte, ein erdichtetes Recht auf Erden aufsuchen.

2. Eine andere Rechtfertigung versucht Faber am angef. O. Sie ist aber von der Art, dafs man fast glauben sollte, sie bezwecke ihr Gegentheil, wenn nicht ihre Wiederholung durch den würdigen Hefs zeigte, dafs sie auch im Ernste und in redlicher Absicht vorgetragen seyn kann, freilich zugleich auch, welchen Gefahren des Irrthums auch der christliche Schriftsteller ausgesetzt ist, wenn er in einer glaubenslosen Zeit den Blick vorzugsweise nach aufsen richtet, und wie Justi in der Schrift: über die den Ägyptern von den Israeliten abgeforderten Geräthe, Fft. 1777 p. 76. verlangt, es dahin bringen will, „dafs auch der Gauch sagen mufs: Es ist nichts daran zu tadeln," ein Bestreben, das, wenn wir auf die eigenthümliche Beschaffenheit der göttlichen Offenbarung sehen, eine Ungereimtheit in sich enthält. In der Natur und in der Geschichte soll sich die Verwirrung und die Schwierigkeit im Einzelnen nur für diejenigen lösen, welchen Gott selbst den wahren Schlüssel zum Ganzen,

der durch keinen Diebsschlüssel ersetzt werden kann, mitgetheilt hat. Wir folgen bei der Darstellung dieser Hypothese Hefs, welcher mehr als Faber gesucht hat, ihre Blöfsen zu bedecken. Wir müssen uns, sagt er, bei der Beurtheilung des Rechtes der Israeliten durchaus in die damalige Lage der Weltangelegenheiten und in die damaligen Begriffe von Recht und Unrecht und dem Verhältnisse der Völker zu einander hineinversetzen. Das Eigenthumsrecht war damals in Ansehung gewisser Güter noch lange nicht so bestimmt wie heut zu Tage. Das Mein und Dein fand noch vorzüglich bei beweglichen Sachen, z. B. Vieh, Hausgeräth und dergl., statt. Ländereien hiefsen und waren darum noch nicht Eigenthum, weil man eine Zeit lang allein und ungehindert Gebrauch davon machte. Das Eigenthumsrecht beruhte blos in der Macht. Wer diese besafs, vertrieb ohne weiteres denjenigen, dessen Grundbesitz ihm anstand. Eigenthum wurden Länder erst nach und nach durch gegenseitige Verträge, kraft deren zwei oder mehrere Nachbarn gegenseitig versprachen, sich in dem Besitz des einmal Angebauten nicht zu stören: „Daraus folgt: Einem ohne besondere Veranlassung seine bewegliche Habe wegzunehmen, war unrecht, aber sich so weit in die umherliegenden Ländereien auszudehnen, als man Raum bedurfte, war nicht unrecht (wenn es auch mit Gewalt geschah), wo noch kein Verkommnifs oder Grenzbündnifs das Mein und Dein entschieden hatte." Was nun jeder Völkerstamm, wenn er nur nicht mit dem Nachbar in Bündnifs stand, sich erlaubte, sobald ihn sein Bedürfnifs antrieb, das durfte sich ohne Zweifel noch viel eher ein Volk, welches noch gar kein eigen Land hatte, erlauben. Sollte es etwa, aus Achtung gegen den Besitz, Nomadenvolk bleiben? Oder sollte es sich auf die weite See begeben, um ein noch unbewohntes Land zu suchen. Sie hatten ja an Canaan dasselbe Recht, wie die Besitzer selbst. Ebenso hätten sie sich auch Ägyptens bemächtigen dürfen, wenn sie es gekonnt. Man kann daher bei der Rechtfertigung des Verfahrens der Israeliten Gott ganz aus dem Spiele lassen.

„Der Gott Abrahams machte nicht etwa durch seine Verfügung, dafs es aufhörte, Unrecht zu seyn, sondern es war es in sich nicht." — „Ja, wenn die Recht hätten, die glauben, ein so kleines Land, wie Palästina, habe ein so zahlreiches Volk, wie Israel unter David und Salomo gewesen, nicht einmal beherbergen können, so dürften sie es den Israeliten nicht verdenken, wenn sie auch noch Syrien mit erobert hätten."

Soll dies eine blofse Beweisführung *ad hominem* seyn, so mufs man zugestehen, dafs sie ziemlich wohlgerathen ist. Sie fafst ganz auf den Zeitbegriffen von Recht, als blofser menschlicher Erfindung; sie setzt voraus, dafs nicht das Recht die Verträge mache, sondern die Verträge das Recht. Dennoch aber dürfte sie auch auf diejenigen wenigen Eindruck machen, welche dem Zeitgeiste in dieser Beziehung huldigen. Das Gewissen ist doch so mächtig, dafs man in der Praxis nicht gleich gutheifst, was die Theorie billigt oder, consequent durchgeführt, billigen sollte, und wenn es sich schon sonst sträubt, einen Eroberungskrieg als rechtmäfsig anzuerkennen, wie viel mehr denn hier, wo die ganze Sache auf Gott zurückgeführt wird. Zudem würde man geltend machen, dafs das ganze Verhältnifs der Patriarchen zu den Cananitern, der Kauf der Grundstücke von ihnen, das willige Begnügen mit den Landstrichen, die sie einräumten, die eigene Erklärung, dafs sie nur Fremde im Lande, die Cananiter seine Besitzer seyen, eine factische Anerkennung des Rechtes derselben sey. Man würde es unrecht finden, dafs sie ohne Kriegserklärung ins Land hereinbrachen, abscheulich, dafs sie die erklärte Absicht hatten, alle Landeseinwohner umzubringen, gräfslich, dafs sie dieses Vorhaben auf Gott zurückführten.

Weit stärker aber sind die Bedenken, welche einem christlichen Beurtheiler aufsteigen. Er mufs zuerst protestiren gegen das ganze bei Hefs so oft wiederkehrende Streben, Handlungen, die nach unseren Begriffen von Recht und Unrecht verwerflich sind, daraus zu rechtfertigen, dafs diese Begriffe in damaliger Zeit noch nicht vorhanden waren. Das Gesetz Gottes ist dem

Menschen ins Herz geschrieben, nie kann daher, nicht blos im Leben ganzer Völker, sondern auch bei dem Individuum, seine Kenntnifs so schwinden, dafs seine Verletzung nicht mehr Sünde wäre, und sollte dies auch seyn, so wäre doch eben die Nichtkenntnifs sündlich, so wie Jemand, der in Trunkenheit einen Mord begeht, dadurch nicht entschuldigt wird. Diese Ansicht bestätigt sich uns, wenn wir die in den heiligen Büchern verzeichnete älteste Geschichte mit prüfendem Auge durchgehen. Gesetzes- und Rechtsverletzungen finden wir dort nicht wenige, nie aber, dafs sie mit gutem Gewissen geübt, nie, dafs sie von Gott nach einem anderen Maafsstabe beurtheilt worden wären, wie in späterer Zeit, wobei man freilich ins Auge fassen mufs, dafs der Erzähler dies Urtheil gewöhnlich durch die Thatsachen selbst aussprechen läfst, wie z. B. bei Jakob durch die auffallenden Wiedervergeltungen, welche allen seinen einzelnen Vergehungen parallel gehen, bei Abraham durch die bedrängte Lage, in die er durch seine Lüge in Ägypten gerieth. — Doch die Urheber der Hypothese drücken sich so aus, als ob noch jetzt jeder Länderbesitz nur durch Verträge moralisch gesichert werde, so dafs bei dieser ihrer Kühnheit der zuerst aufgestellte Gegengrund sie hier nicht so vollkommen trifft wie anderwärts. Die anderweitigen Schwierigkeiten sind aber deshalb auch um so gröfser. Sie selbst müssen vor ihrer Theorie erröthen, wenn sie sie unmittelbar vor ihren Augen in die Praxis übergehen sehen. Hat doch gerade das so viele nichtige Lösungen von Schwierigkeiten in den Geschichten der heiligen Schrift hervorgebracht, dafs man zu sehr den Standpunct der Gegenwart und des Lebens verliefs, gar nicht bedachte, ob man denn ebenso urtheilen würde, wenn die Begebenheit sich vor unseren Augen zutrüge, was immer ein guter Prüfstein für die Richtigkeit einer moralischen Beurtheilung ist. Wer wollte es wohl unternehmen, das nach dieser Theorie vollkommen schuldlose Verfahren der Spanier in Amerika zu rechtfertigen? Wer sogar das viel weniger durch Grausamkeit befleckte der Europäischen Anbauer

von Nordamerika? Wer dies wagen wollte, gegen den würden aus seinen Clienten selbst Zeugen aufstehen. Die ersten Colonisten, welche wegen der Religion ihr Vaterland verliefsen und von lebendigem christlichem Geiste beseelt waren, nahmen sich kein Land wider Willen der ursprünglichen Landeseinwohner, obgleich dasselbe nur zum geringsten Theile von diesen benutzt wurde, obgleich es viel näher lag, ihr Eigenthumsrecht an die ungeheuren uncultivirten Waldungen zu bezweifeln, wie das der Cananiter an das vollkommen angebaute, regelmäfsig vertheilte, sich ganz im Zustande der Cultur befindende Palästina. Und als die später einwandernden, von einem anderen Geiste beseelten Haufen, zum Theil der transportirte Abschaum der Englischen Nation, ein anderes Verfahren einschlug, wurde dagegen vom Könige von England ein Verbot erlassen. Jeder Engländer, welcher weiter in die Waldungen hineindringen und sie urbar machen wollte, mufste den Platz den Wilden abkaufen, oder sich sonst mit ihnen vergleichen. — Treten wir der Sache näher, mit welchem Rechte unterscheidet man Verhältnisse ganzer Nationen zu einander in dieser Beziehung von den Verhältnissen einzelner Personen? Ist hier derjenige, der in das Eigenthum eines Anderen eingreift, ohne Rücksicht darauf, ob er dasselbe förmlich als solches anerkannt, ein Räuber oder ein Dieb, warum nicht dort? Begründet in dem einen Falle der Besitz das Recht, warum nicht in dem andern? — Mit welchem Rechte ferner unterscheidet man bei den Völkern selbst zwischen beweglicher und zwischen unbeweglicher Habe? Der auch aufserdem nicht triftige Grund, dafs bei der ersteren Mühe des Erwerbes statt gefunden, ist hier gar nicht einmal anwendbar. Denn die Cananiter hatten ja auf den Anbau des Landes, das mehr wie viele andere, wie sein jetziger Zustand ja hinreichend bezeugt, der Cultur bedarf, wenn es seyn soll, was die Schrift von ihm bezeugt, ein Land, fliefsend von Milch und Honig, die gröfste Mühe verwandt. — Es ist in der göttlichen Ordnung, deren Anerkennung jeder Menschenbrust eingepflanzt ist, begrün-

det, dafs jedes Land, wie überhaupt jede Sache, das bisher noch keinen Besitzer gehabt hat, in dem Augenblicke, wo ein Volk es in Besitz nimmt, sein rechtmäfsiges Eigenthum wird. Es ist von diesem Augenblicke an als ein ihm ertheiltes Geschenk der göttlichen Vorsehung zu betrachten, so dafs, wer es ihm zu entreifsen sucht, wider Gott streitet. Diese Ansicht wird in der Schrift selbst mehrfach ausgesprochen. „Als der Allerhöchste die Völker zertheilte und zerstreuete der Menschen Kinder, da setzte er die Grenzen der Völker," Deut. 32, 8. „Gott hat gemacht, dafs von einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen," Act. 17, 26.

Nachdem also erwiesen worden, dafs die Israeliten, von diesem Standpuncte aus betrachtet, kein Recht zur Einnahme Canaans hatten, verliert die ganze Ausführung, wie sie nicht aus Eroberungssucht, sondern nur aus Noth sich dieses Landes zu bemächtigen suchten, ihre Bedeutung. Sie kann dann nur dazu dienen, die Israeliten denjenigen gleich zu stellen, welche nicht aus Übermuth, sondern aus Noth stehlen, rauben oder morden. Und auch dies wird nicht einmal vollständig erreicht, da die Noth nur in sehr unvollkommenem Sinne von ihnen prädicirt werden kann, ungefähr so, wie von einem Edelmann, der zwar seinen nothdürftigen Unterhalt hat, aber nicht standesgemäfs leben kann. Der Weg nach Ägypten war ihnen nicht verschlossen; sie, die man so ungern ziehen liefs, würde man dort gern unter den früheren Bedingungen, und wahrscheinlich noch unter weit gelinderen, wieder aufgenommen haben. Welche Moral, auch die heidnische nicht ausgenommen, erlaubt aber wohl die Befreiung von eigenem Ungemach mit dem weit gröfseren Anderer zu erkaufen? Die Arabische Wüste hatte ihnen schon vierzig Jahre zum Aufenthalte gedient; sie konnte es auch noch länger. Und sollte ihr allmächtiger Führer nicht Mittel und Wege gewufst haben, ihnen einen Wohnsitz zu bereiten, den sie, ohne Unrecht zu begehen, einnehmen konnten?

3. Wir kommen nun zu einer Lösung, die schon dadurch die größte Beachtung verdient, daſs sie nicht als das Eigenthum einzelner Gelehrten, sondern als die kirchliche sich darstellt. Wir begegnen ihr von Augustinus an fast allgemein, bis sie in der Periode des Unglaubens, nicht wegen ihrer objectiven Unzulänglichkeit, sondern aus den schon früher nachgewiesenen, in den Personen begründeten Ursachen, mit anderen ganz unhaltbaren vertauscht wurde. Ihre geschicktesten Vertheidiger sind Serarius l. c., Stapfer, Polemik p. 1003 ff., Lilienthal, Lowmann, über die bürgerliche Regierung der Israeliten, p. 380 ff. der Deutschen Übers., und Bachiene, Geogr. 1, 2. p. 184 ff. Sie ist folgende: Die Israeliten hatten kein menschliches Recht irgend einer Art an Canaan. Ihr Recht beruhte allein auf Gottes Schenkung. Durch diese geschah den Cananitern kein Unrecht. Sie hatten sich durch ihr tiefes Verderben unwürdig gemacht, ferner Besitzer des Landes zu seyn, das ihnen Gott, wie er es überall thut, nur bedingungsweise geschenkt hatte. Als Diener der göttlichen Gerechtigkeit wurden die Israeliten gegen sie ausgesandt, so daſs sich ihr Untergang durch diese, von dem Sodoms und Gomorrhas nur in der Form unterscheidet. Daſs Gott den Israeliten Canaan verlieh, war demnach zugleich ein Act der Gnade und ein Act der Gerechtigkeit.

Wir geben zuerst das Wichtigste, den Beweis, daſs diese Lösung ihre feste Begründung in der Schrift selbst hat.

Als freie, Israel bestimmte Gabe der göttlichen Gnade, wobei jedes menschliche Anrecht durchaus ausgeschlossen ist, erscheint der Besitz Canaans durchgängig, vgl. z. B. Gen. 12, 7., wo Gott zu Abraham spricht: „Deinen Nachkommen will ich dies Land geben. Hebe deine Augen auf und siehe von dem Orte, da du stehest, gegen Mitternacht, Mittag, Morgen und Abend. Alles Land, was du siehest, will ich dir geben und deinen Nachkommen nach dir ewiglich. Mache dich auf und ziehe durch das Land in die Länge und in die Breite, denn dir will ich es geben.“ Dies letztere war ein symbolischer, die dereinstige Be-

sitznahme des jetzigen Landes seiner Pilgrimschaft bezeichnender Act, wodurch Abraham zugleich seinen festen Glauben an die göttliche Verheifsung an den Tag legte.

Dagegen wendet nun Michaelis (Mos. R. 1. §. 28.) ein, dies sey nicht sogleich für eine Anzeige des Rechtes zu halten, womit die Israeliten in Palästina einfallen. Alle Länder, die ein Volk durch Gewalt der Waffen einnehme, seyen ihm von der Vorsehung gegeben, und selbst seine Siege seyen ihr Geschenk. Allein, wäre nicht von einem solchen göttlichen Geschenke die Rede, welches denjenigen, dem es ertheilt wird, erst zum rechtmäfsigen Besitzer macht, vielmehr von einem solchen, durch welches er nur in seinen rechtmäfsigen Besitz eingesetzt wird, wie käme es dann wohl, dafs dieses Rechtes in keiner der so zahlreichen Stellen Erwähnung gethan wird? dafs überhaupt von diesem Rechte nichts in der Schrift vorkommt, vielmehr nur solches, was erweist, dafs es nicht statt gefunden. Fand aber ein solches menschliches Recht nicht statt, so mufste eben in jener Verheifsung die Rechtmäfsigkeit des Besitzes gegeben seyn. Denn ein Gut, was durch schwere Versündigung erkauft wird, wird Gott doch nicht als Geschenk seiner Gnade verheifsen, um so weniger, da diese Verheifsung doch gerade wie eine Anreizung zu dieser Versündigung aussieht, und hier auch schlechthin eine solche seyn würde, da sie deutlich die Ermahnung in sich schlofs, sich, wenn die von Gott bestimmte Zeit gekommen, des verheifsenen Gutes zu bemächtigen.

Ebenso deutlich aber, wie als Act der Gnade gegen Israel, wird die Einnahme Canaans als Act der Gerechtigkeit Gottes gegen die Cananiter bezeichnet. Die Hauptstelle ist Gen. 15, 13—16. „Da sprach Gott zu Abraham: Das sollst du wissen, dafs dein Saamen wird fremd seyn in einem Lande, das nicht sein ist [Ägypten]; und da wird man sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahr. Aber ich richte das Volk, dem sie dienen müssen; darnach sollen sie ausziehen mit grofsem Gute. Und du sollst fahren zu deinen Vätern in Frieden und

in gutem Alter begraben werden. Sie aber sollen nach vier Geschlechtern wieder hieher kommen; denn die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll." Diese letzten Worte sind in mehr als einer Beziehung wichtig. Sie schliefsen 1. jedes menschliche Recht der Israeliten an Palästina aus. Denn hätte ein solches bestanden, warum bedurfte es zu seiner Geltendmachung erst des Vollwerdens der Sünden der Amoriter, d. h. der Cananiter überhaupt, denn die einzelne Abtheilung wird nur genannt, um die lange, schon früher gegebene Aufzählung zu vermeiden, da es sich von selbst verstand, dafs von den unter gleichen Verhältnissen stehenden übrigen Theilen dasselbe galt. 2. Wird als Ursache, dafs die Nachkommen Abrahams nicht jetzt gleich, sondern erst nach langer Frist den Besitz des verheifsenen Landes erhalten werden, die angegeben, dafs die Missethat der Amoriter noch nicht vollendet sey, ihren Culminationspunct erreicht habe, wo das Aas die Adler herbeiruft, so wird zugleich dadurch gesagt, dafs die dereinstige Vollendung der Missethat den göttlichen Act, der, jetzt vorgenommen, noch ungerecht wäre, gerecht machen werde — gerade so wie Gott, ehe er durch sein unmittelbares Gericht Sodom und Gomorrha zerstört, zuerst die Verworfenheit ihrer Bewohner sich auf eine augenfällige Weise offenbaren läfst.

Einen anderen Beweis für denselben Satz entnehmen wir daraus, dafs das Verfahren, welches die Israeliten gegen die Cananiter beobachten sollten und wirklich beobachteten, durchgängig als Verbannung bezeichnet wird. Diese Bezeichnung zeigt, dafs der höchste Zweck des Vertilgungskrieges gegen die Cananiter die Rettung der von ihnen geschändeten göttlichen Ehre war. Der Begriff der Verbannung ist immer der der gezwungenen Weihung derjenigen an Gott, die sich hartnäckig geweigert haben, sich ihm freiwillig zu weihen, der Manifestation der göttlichen Herrlichkeit in dem Untergange derer, die während ihres Bestehens nicht zum Spiegel derselben dienen, also die allgemeine menschliche Bestimmung, den Zweck der Welt-

schöpfung nicht realisiren wollten. Gott heiligt sich an allen denen, in denen er nicht geheiligt wird. Der Untergang alles dessen, was ihm nicht dient, verkündet sein Lob. Dieser Begriff des Bannes, den J. D. Michaelis, M. R. §. 145., für ihn höchst characteristisch für ein „Kunststück der gesetzgebenden Klugheit" erklärt, tritt deutlich hervor in dem Befehle Deut. 13, 16—18., jede Israelitische Stadt, welche den Götzendienst einführen sollte, zu verbannen, vgl. besonders v. 17.: „Und du verbannst die Stadt und ihre Beute gänzlich dem Herrn deinem Gotte, und sie wird ein ewiger Schutthaufe; nicht soll sie ferner gebaut werden." Ebenso in der Erzählung Num. 21, 1—3. Der Cananitische König von Arad zieht gegen die Israeliten aus: „Und Israel gelobte dem Herrn ein Gelübde und sprach: wenn du geben wirst dieses Volk in meine Hand, so banne ich ihre Städte. Und der Herr hörte die Stimme Israels und gab die Cananiter, und Israel verbannte sie und ihre Städte." Hier erscheint die Verbannung deutlich nicht als etwas von menschlicher Willkühr Ausgehendes, menschlichen Zwecken Dienendes, sondern als ein von Gott befohlener Gottesdienst, den Israel als eine um Gottes willen übernommene Aufopferung betrachtet. Gerade so auch in der Erzählung 1 Kön. 20., wo der König von Israel, weil er den von Gott ausgesprochenen Bann über Benhadad, den König von Syrien, den frechen Verächter Gottes, selbst gottlos, nicht ausgeführt hat, dem Untergange geweiht wird. Der Bann gegen die Cananiter war im Allgemeinen nur gegen die Personen gerichtet, welche allein das eigentliche Object desselben bilden. Ihre Städte und ihre Habe wurden den Israeliten zugetheilt. Um aber zu zeigen, dafs ihre früheren Besitzer nicht durch menschliche Willkühr, sondern durch Gottes Rache ausgerottet worden, dafs ihr Land und ihre Habe den Israeliten nicht als Raub zu Theil geworden, sondern als ein Gott anheim gefallenes Lehn, das er nun wieder einem anderen Vasallen zutheile, ob dieser vielleicht die Dienste, wozu es verpflichtete, treulich leiste, erstreckte sich bei der ersten

eroberten Stadt, Jericho, der Bann auch auf die Stadt selbst und auf alle Habe.

Ein dritter Grund endlich liegt in den Stellen, wo Gott den neuen Bewohnern des Landes ankündigt, dafs der Abfall von ihm ihnen den Besitz des Landes rauben werde. Dafs dieser es war, welcher den früheren Bewohnern den Untergang gebracht, würde schon aus der Analogie wahrscheinlich seyn, wenn es auch nicht mehrfach ausdrücklich gesagt würde. Die Hauptstellen sind hier folgende: Levit. 16, 24—28.: „Ihr sollt euch in dieser keinem (im Vorhergehenden von Unzucht, zum Theil der scheufslichsten Art, die Rede) verunreinigen. Denn in diesem allen haben sich verunreinigt die Heiden, welche ich vor euch vertreibe. Und da ward verunreinigt das Land und ich suche heim seine Missethat an ihm und es speit aus das Land seine Bewohner. So haltet denn ihr meine Satzungen und Rechte und thut dieser Gräuel keine, weder der Einheimische noch der Fremdling unter euch. Denn alle diese Gräuel haben die Leute des Landes gethan, welche vor euch waren, und da ward das Land verunreinigt; auf dafs euch nicht das Land ausspeie, wenn ihr es verunreinigt; gleich wie es die Heiden hat ausgespieen, die vor euch waren." Deut. 12, 29.: „Wenn der Herr dein Gott vertilgt die Völker, welche du einzunehmen kommst, und du wohnest in ihrem Lande, so hüte dich, dafs du nicht in den Strick fallest ihnen nach. — — Du sollst nicht also thun dem Herrn deinem Gotte. Denn sie haben ihren Göttern gethan Alles, was dem Herrn ein Gräuel ist und das er hasset. Denn sie haben auch ihre Söhne und Töchter mit Feuer verbrannt ihren Göttern." C. 28, 63. 64.: „Und wie sich der Herr über euch zuvor freute, dafs er euch Gutes thäte und mehrete euch, also wird er sich über euch freuen, dafs er euch umbringe und vertilge, und werdet verstöret werden von dem Lande, da du jetzt einziehest, es einzunehmen. Denn der Herr wird dich zerstreuen unter alle Völker, von einem Ende der Erde bis zum anderen." Vgl. noch Deut. 7, 28. 8, 19. 20.

Nachdem wir also nachgewiesen, daſs das von uns angenommene Recht der Israeliten an Palästina das einzige in der Schrift begründete sey, haben wir nur noch die zahlreichen gegen dieses Recht erhobenen Einwendungen zu berücksichtigen.

Wir beginnen mit derjenigen, welche wir für die Quelle aller übrigen halten, obgleich die meisten Gegner unserer Ansicht sie nicht aussprechen, oder gar, wie J. D. Michaelis, als verwerflich bezeichnen. Es ist dies die Behauptung, es sey nicht Gottes Weise, Abgötterei und Laster durch Vertilgung zu strafen, wie sie z. B. geradezu in den nachgelassenen Werken des Wolfenbüttler Fragmentisten, herausgegeben von Schmidt, p. 160., ausgesprochen wird. Diese Behauptung wird zwar von Manchen in der Theorie verworfen*); allein sie empfinden den lebhaftesten Widerwillen dagegen, ihr Gegentheil je ins Leben treten zu lassen, besonders auf eine so massive Weise, wie es hier der Fall seyn würde. Ganz natürlich; denn ihr Gott ist ein abstracter, in den Himmel eingeschlossener; sie wollen Alles lieber, als daſs er sich auf Erden kund gebe; sie erkennen weder die Abscheulichkeit der Sünde und die Tiefe des menschlichen Verderbens, noch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; ihrem Gefühle erscheint daher ein so unerbittliches Gericht als Barbarei. Diese können nun freilich, weil ihr Widerwille in der innersten Tiefe des Gemüthes wurzelt, weil sie ihn nur

mit

*) Doch wird sie noch jetzt nicht selten ganz offen ausgesprochen, mit merkwürdiger Bestimmtheit besonders von v. Cölln, bibl. Theol. I. S. 262.: „Wenn Gott alle Menschen bis auf acht vertilgt durch eine Wasserfluth, weil sie in Sünden gerathen sind; wenn er die Sodomiten wegen ihrer Lasterhaftigkeit mit Feuer vom Himmel ausrottet, wenn er die Völker, welche ihn nicht verehren, vernichten läſst: so streiten solche Darstellungen mit der reinen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher sie sich der Strafen als sittlicher Erziehungs- und Bildungsmittel bedient." Mit dieser „reinen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit" streitet aber nicht weniger als jene Darstellungen die ganze Geschichte. Es bleibt nur die Wahl, entweder jene Vorstellung ist nicht die reine, oder man muſs sich zu einem das Gottesbewuſstseyn zerstörenden Dualismus bekennen.

mit ihrem ganzen Wesen daran geben können, nicht auf eine für sie wirksame Weise widerlegt werden; dennoch aber wird es nicht überflüssig seyn, wenn wir mit Rücksicht auf die, welche durch diesen Widerwillen blos angesteckt sind, hier einige Gegenbemerkungen geben.

Es würde überflüssig seyn, wenn wir uns, zum Erweise der die Schicksale der Völker wie der Einzelnen leitenden strafenden Gerechtigkeit Gottes, auf die zahllosen betreffenden Stellen des A. T. berufen wollten. Darauf aber müssen wir aufmerksam machen, dafs auch das N. T. ganz denselben strengen Begriff von Gottes Strafgerechtigkeit aufstellt, dafs auch sein Gott ein verzehrendes Feuer ist. Man beachte nur, was der Heiland Luc. 13. zu denen sagt, welche ihm verkündigten von den Galiläern, welcher Blut Pilatus sammt ihrem Opfer vermischt hatte. „Meinet ihr, dafs diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder gewesen sind, dieweil sie das erlitten haben? Ich sage: Nein; sondern, so ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen. Oder meint ihr, dafs die achtzehn, auf welche der Thurm in Siloa fiel und erschlug sie, seyen schuldig gewesen vor allen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Ich sage: Nein; sondern, so ihr euch nicht bessert, werdet ihr auch also umkommen." Nach dem Gottesbegriff der natürlichen Vernunft hätte Christus hier den jüdischen Aberglauben, welcher in dem Vorgefallenen eine Strafe Gottes erblickte, mit der Wurzel ausrotten sollen. Statt dessen aber legt er, dafs dasselbe eine solche sey, als ausgemacht zu Grunde, und warnt nur vor der aus Pelagianischer Selbstverblendung hervorgehenden Beschränkung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die dereinst sich auf weit umfassendere Weise manifestiren werde. Auf jenem strengen Begriffe von der göttlichen Gerechtigkeit ruht Alles, was der Herr von dem bevorstehenden Untergange Jerusalems sagt, auf ihm seine ganze Ankündigung der vollkommensten Manifestation derselben, des Weltgerichtes, das nur in seiner absoluten Vollendung ein zukünftiges ist. Der Herr selbst ist es, der den allgemeinen

Satz ausspricht, dessen specielle Anwendung das Gericht über die Cananiter war: Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler, wo die Sünde mächtig geworden, da stellt sich auch die göttliche Strafe ein. Möchten doch Alle, die auf gleichem Standpuncte stehen, so offen und so consequent seyn, wie der Verf. des Buches: Christus und die Vernunft, welcher S. 26. aus dem: Wehe dir Chorazin u. s. w., einen Beweis entnimmt, dafs die religiösen Einsichten Christi höchst ungeläutert gewesen! Allein auch diejenigen, welche Muth genug hätten, ihren Wahne, durch den sie Gott in ihre Niedrigkeit herabziehen, dieses Opfer zu bringen, würden sich dadurch noch nicht aus der Sache heraushelfen. Nachdem sie einmal angefangen haben zu weichen, können sie nicht eher wieder feststehen, bis sie in dem schaurigen Gebiete des Atheismus angelangt sind. Setzen wir einmal alle Offenbarung bei Seite und halten blos fest, dafs es einen Gott, und somit, dafs es eine Vorsehung giebt. Denn das Eine ohne das Andere ist gar nicht denkbar. Treten wir dann über auf den Boden der Geschichte. Überall Zerstörung, eine Masse untergegangener Völker, fast jedes Blatt mit Blut bezeichnet, Verderben durch verheerende Krankheiten, Verderben durch die Elemente. Ist Gott nicht der höchste Urheber von dem Allen, er, dem jede natürliche Ursache dienen mufs, sie mag es wissen und wollen oder nicht, was heifst denn Vorsehung? Ist er es, wie könnt ihr jenem strengen Begriffe von seiner strafenden Gerechtigkeit entgehen? O welch einen ganz anderen Anblick würde die Geschichte gewähren, wenn der Mensch, wenn Gott so wäre, wie ihr sie wähnt.

Diesem Haupteinwurfe lassen wir gleich den anderen folgen, welcher, während jener gegen das Recht selbst, gegen die Art und Weise gerichtet ist, auf die Gott in diesem Falle von seinem Rechte Gebrauch gemacht haben soll. „Dafs Gott dieses Recht habe" — bemerkt J. D. Michaelis — „leidet freilich keinen Zweifel, allein, sollte er auch wohl so handeln und durch den Gebrauch dieses Rechtes die Religion beschimpfen

wollen? Er hat ebenso gut das Recht, jedem Einzelnen die Ermordung eines Bösewichtes aufzutragen. Allein gebraucht er dieses Recht? hebt er bei seinen Lieblingen die Gebote, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen u. s. w. zuweilen durch unmittelbare Eingebung auf? Thäte er es, so würde die wahre Religion unter einer sehr gehässigen und verdächtigen Gestalt auf dem Erdboden erscheinen, und bei Erblickung eines Wiedergeborenen würde uns ungefähr so zu Muthe werden müssen, als wenn ein Bandit zu uns käme. Wenn nun aber Gott einzelnen Lieblingen solche Aufträge nicht giebt, wie sollte denn ein ganzes Volk sich wohl darauf berufen können, dafs Gott ihm einen Krieg wider ein Volk, von dem es gar nicht beleidigt war, befohlen habe? Wahre und falsche Religion haben gleiche Rechte gegen einander; denn ein Jeder hält seine Religion für die wahre; sobald ich daher der wahren Religion ein Recht zuschreibe, so wird ein Jeder es auch für seine Religion fordern können. — — In der That würde auch nie ein Nachbar vor einem solchen Volke sicher seyn können, das auf bloſsen Befehl Gottes zum Kriege berechtigt zu seyn glaubte; er muſs fürchten, dafs es über kurz oder lang sich auch einen Befehl, ihn zu bekriegen, einbilden oder erdichten könnte; denn ob der Befehl wirklich von Gott komme oder nicht, darüber ist wiederum der angreifende Theil selbst Richter. Anderen Völkern bleibt nichts übrig, als mit vereinter Macht ein solches fanatisches Ungeheuer auszurotten."

Wie elend dieses Räsonnement sey, das geht schon daraus hervor, dafs sein Urheber, es von den Englischen Deisten entlehnend, sich genöthigt sah, die einstimmige Antwort, welche ihre Gegner darauf geben, zu ignoriren, indem er wohl fühlte, dafs durch diese so sehr nahe liegende alle Beweiskraft des Arguments verloren gehe. Wer sähe nicht, dafs es nur dann gelten würde, wenn die Israeliten ohne irgend sichtbare Mitwirkung der Vorsehung Canaan eingenommen hätten? So aber leistete ja derselbe, der den Befehl über die Einnahme des Lan-

des und die Ausrottung der Cananiter gegeben, ihnen selbst und Anderen auch die Gewähr, dafs sie nicht eigene Einbildung mit göttlicher Mittheilung verwechselt. „Sie haben das Land nicht eingenommen durch ihr Schwert, und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte, dein Arm und das Licht deines Angesichtes, denn du hattest Wohlgefallen an ihnen," Ps. 44, 2—4. Der wunderbare Durchzug durch das rothe Meer und durch den Jordan, der Umsturz der Mauern gerade der ersten Stadt, welche Israel in Palästina belagerte, der Hagel an dem Tage Gibeons, welcher, ohne Israel zu treffen, mehr Feinde tödtete als sein Schwert — alle diese Begebenheiten, welche erweisen, dafs Israel hier nur als Werkzeug Gottes in Betracht kommt, sondern doch diese Sache wohl hinlänglich von der fanatischen Einbildung Anderer, welche, während sie ihres Herzens Gelüste folgen, vorgeben, im Auftrage und im Dienste Gottes zu handeln. Man kann getrost jedem Individuum und jedem ganzen Volke das Recht zugestehn, Gleiches zu thun, wenn es sich auf gleiche Weise legitimirt. Hätte z. B. Sand dies vermocht, so würde er nicht unter der Zahl der Verbrecher stehen. Das: Wer Blut vergiefst, des Blut soll wieder vergossen werden, würde dann auf ihn gerade so wenig Anwendung finden, wie auf denjenigen, der ihm zur gerechten Strafe und Anderen zum abschreckenden Beispiel ihn vom Leben zum Tode brachte. Weit entfernt, dafs diese Thatsache zur Beschönigung heuchlerischer Gottlosigkeit dienen könnte, läfst sie vielmehr dieselbe in ihrer ganzen Blöfse erscheinen. Sie zeigt ja eben, wie Gott ein Volk legitimirt, wenn er es als sein schuldfreies Werkzeug zur Bestrafung eines anderen gebrauchen will. Sie befestigt eine unübersteigliche Kluft zwischen Israel und denjenigen Völkern, welche Gott ihnen unbewufst und wider ihren Willen zu Werkzeugen seiner Gerechtigkeit gebraucht, um, wenn sie ihre Bestimmung erfüllt, wieder andere Werkzeuge seiner Gerechtigkeit gegen sie auszurüsten, und so immer weiter fort.

Haben wir bisher gezeigt, dafs die vorliegende Art und

Weise, auf die Gott den Israeliten den Besitz des ihnen verheifsenen Erbes verschaffte, durchaus nichts gegen sich hat, so bleibt uns jetzt noch übrig, die Gründe anzugeben, welche die göttliche Weisheit bestimmten, gerade diese, und nicht die von den Gegnern verlangte, die Vertilgung der früheren Bewohner durch ein unmittelbares göttliches Gericht, ähnlich dem früheren über die ganze Welt und über Sodom und Gomorrha, durch eine Fluth, durch Feuer, durch Seuchen, zu wählen. Der Hauptgrund ist hier der, welcher auch unter dem N. B. bewirkt, dafs Gott denjenigen, der zum Glauben gelangt ist, nicht sogleich in seine Herrlichkeit aufnimmt, die streitende Kirche nicht sogleich in die triumphirende verwandelt. „Israel behält den Sieg, nach geführtem Kampf und Krieg; Canaan wird nicht gefunden, wo man nicht hat überwunden." Nur im Kampfe wächst der Glaube; nur in der Versuchung erstarkt das Gottvertrauen. Je mehr Gelegenheit man da hat, die eigene Ohnmacht zu empfinden, desto tiefer lernt man erkennen, dafs Gottes Kraft es ist, die in uns das Wollen und Vollbringen schafft. Die verborgenen Abgründe des Zweifels und des Unglaubens eröffnen sich, und so erhält Gott Gelegenheit, sie auszufüllen, die Thale hoch, die Berge niedrig zu machen. Mannigfache Noth auf dem schmalen, dornenvollen, bei Abgründen vorbeiführenden Wege, lehrt hinschauen auf die Hand aus den Wolken und die dargereichte mit Liebe und Dankbarkeit ergreifen. Eine solche Schule des Glaubens war für Israel der Kampf mit den Cananitern. Hätte Gott sie in das leere Land geführt, so würden sie bald, dafs er es ausgeleert, vergessen, den natürlichen Ursachen, deren er sich dabei bedient, die ganze Wirkung zugeschrieben haben. So aber wurden sie aus dieser trägen Vergessenheit, die aus dem Wesen des natürlichen, von Gott entfremdeten Menschen hervorgeht, der Gott nur so lange vor Augen behält, als er sich sichtbar zu erkennen giebt, stets von Neuem aufgerüttelt. Man betrachte nur den Vorfall vor Ai. Wie genau er es mit den Seinen nehme, das zeigte Gott,

indem er für das Verbrechen des Einzelnen das ganze Volk verantwortlich machte. Wie seiner Gnade nichts im Wege stehen könne, aufser der einen Scheidewand zwischen ihm und seinem Volke, der Sünde, das zeigte der glückliche Erfolg der Waffen, sobald der auf Israel ruhende Bann durch den Tod des Sünders gesühnt worden. — Ferner, indem Gott die Cananiter nicht auf einmal vertilgte, sondern ihre Besiegung von dem Glauben Israels abhängig machte, bereitete er sich zum voraus das Werkzeug, wodurch er seinen Unglauben und den daraus hervorgehenden Ungehorsam züchtigen, und also den factischen Beweis liefern wollte, dafs seine Vorliebe für Israel keine fleischliche, dafs es auch das Loos der Heiden theilen müsse, wenn es ihnen im Abfall von ihm gleich geworden — ein Verfahren, welches auch jetzt noch fortgeht. Wer sich der Welt gleichstellt, wird durch die Welt gestraft. Diese Wahrheit wurde Israel deutlich genug angekündigt, vgl. z. B. Num. 33, 55: „Und wenn du nicht vertreiben wirst die Bewohner des Landes, so werden, die ihr übrig lasset von ihnen, zu Dornen in euren Augen und zu Stacheln in euren Seiten, und sie befeinden euch in dem Lande, in dem ihr wohnt." — Endlich, indem Israel selbst die Execution über die Feinde Gottes übernahm, indem es sich laut als denjenigen ankündigte, welcher die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit an ihnen vollziehen werde, erklärte es sich durch die That förmlich und feierlich für derselben Strafe würdig, wenn es gleiche Schuld auf sich laden sollte, rechtfertigte von vorn herein die ihm schon angekündigten göttlichen Gerichte, die es in diesem Falle treffen sollten, erkannte an, dafs es das Land nur zum Lehen von Gott erhalten habe, das dieser zu jeder Zeit zurückfordern könne, wenn es die von ihm gestellten Bedingungen nicht erfülle. Wie mufste aber dadurch in ihnen die Scheu vermehrt werden, die Gnade des Heiligen durch unheiliges Wesen zu verscherzen! Welche Handhabe wurde dadurch den heiligen Männern Gottes zu ihrer Bestrafung gegeben, als dies wirklich geschehen!

Nach vollständiger Beseitigung der beiden Haupteinwürfe, können wir nun die übrigen schneller abthun. Ein einigermafsen scheinbares Argument könnte man gegen uns aus dem Grundsatze entnehmen, den wir selbst in dem Abschnitte: Über die Entlehnung der Gefäfse, aufstellen werden. Können Gottes Befehle nie gegen sein Gesetz, den Abdruck seines Wesens, die Norm für diejenigen, die seine Heiligkeit auf Erden darstellen sollen, streiten, kann er deshalb nie die Lüge legitimiren, wie sollte er denn selbst den Befehl zur Verletzung seines Gebotes: Du sollst nicht tödten, geben können? Allein die Lösung ist hier nicht schwer. Die Lüge ist etwas unter allen Umständen Unerlaubtes, wie schon daraus hervorgeht, dafs Gott unter keinen Umständen lügt. Das Tödten dagegen ist unter Umständen nicht blos erlaubt, sondern Pflicht. Die Lüge steht also nicht dem Tödten, sondern dem Morden parallel. Und nur dieses ist es, was in dem Gesetze Gottes verboten wird. Du sollst nicht tödten. Du sollst nicht in frevelhafter Willkühr dir die Rechte anmafsen, die allein Gott und seinen Dienern vorbehalten sind. Tödtet Gott durch seine stummen und bewufstlosen Diener, warum sollte er nicht auch seinen vernünftigen Creaturen, den Knechten, die ihres Herrn Willen wissen, Auftrag und Vollmacht dazu geben können, vorausgesetzt, dafs sie sich über diese Vollmacht auf die früher erörterte Weise legitimiren können?

Die Israeliten, bemerkt Tindal, waren nicht weniger lasterhaft wie die Cananiter. Wie sonderbar also, wenn Gott ihnen den Auftrag gegeben, ihre Sündengenossen zu bestrafen! Dieser Grund würde allerdings triftig seyn, wenn die Voraussetzung, auf der er beruht, richtig wäre. Man darf nicht etwa dagegen einwenden, dafs Gott ja, wie die Geschichte lehre, gewöhnlich gerade die gröfsten Sünder zu Werkzeugen seiner Strafgerechtigkeit gebrauche. Es findet hier ein wesentlicher Unterschied statt zwischen denen, welche, wie die Assyrer und Chaldäer, unbewufst und ohne dadurch irgend gerechtfertigt zu werden, der göttlichen Gerechtigkeit dienen, und denen,

haften" einem gegründeten Zweifel. Folgen wir den einzigen geschichtlichen Documenten, die uns über jene Zeiten zu Gebote stehen, so zeigt es sich, dafs das Allen gemeinsame Verderben doch unter keinem Volke der damaligen Welt zu so furchtbarer Reife gediehen war, nirgends die göttliche Gerechtigkeit so laut herbeirief, wie bei den Cananitern. Die sittliche Verworfenheit der Phönizier und ihrer Abkömmlinge, der Carthager, war selbst im ganzen heidnischen Alterthum sprichwörtlich. „Zunehmende Cultur — sagt Münter, die Religion der Carthager S. 152. — hatte bei den andern Völkern die Gräuel der Menschenopfer fast ganz vertilgt: nichts aber konnte die Carthager dazu vermögen, diese abzuschaffen, wiewohl sie dadurch ein Gegenstand des Abscheus für alle gesitteten Menschen wurden. Besser wäre es gewesen, sagt Plutarch, einen Critias oder Diagoras, erkannte Atheisten, zu Gesetzgebern anzunehmen, als eine so abscheuliche Menschenopfernde Religion. Nichts Ärgeres hätten die Typhonen und Riesen, diese Feinde der Götter, wenn sie obgesiegt hätten, einführen können. Es ist traurig, über eine ganze Nation so unvortheilhaft urtheilen zu müssen. Aber kann man anders, wo so viele Thatsachen sprechen, und wo Männer, wie Polybius, Cicero und Plutarch sich so entschieden äufsern? — Die Carthager waren mürrisch, finster, hart gegen ihre Untergebenen, höchst grausam im Zorn. Dieser unmenschliche, selbst ihre Landsleute nicht verschonende, kein Erbarmen gegen überwundene Feinde kennende Geist der Nation ward durch keine Scheu vor menschenfreundlichen Göttern gemäfsigt, und der Handelsgeist, der das ganze Volk beseelte, mufste, da ihm hier nichts das Gleichgewicht hielt, hier noch weit unvortheilhafter auf die Sittlichkeit wirken, als bei andern Handelsstaaten, die einer milderen Religion huldigten." — Noch stärker aber mufs das allein in Anspruch genommen werden. Als ob nicht, was sogar die Heiden ahneten, die ganze Weltgeschichte ein Weltgericht wäre! Sind denn nicht fast alle Völker des Alterthums bis auf den Namen verschwunden? Und

wodurch unterscheidet sich denn das Gericht über die Cananiter, was diese selbst betrifft, von jedem über andere Völker? Der Unterschied, dafs der göttliche Beschlufs hier von Solchen vollzogen wurde, die ihn wufsten und durch ihn bestimmt wurden, war ja nur für die Israeliten von Bedeutung. Schon Moses ordnet den Cananitern ein anderes Volk bei, welches gleich schreckliches Verderben vom Herrn treffen werde. Es ist — Israel selbst, das Volk des Herrn.

Wir glauben jetzt unsere Aufgabe gelöst zu haben, und fügen nur noch den Wunsch hinzu, dafs unsere Darstellung bei unseren Lesern nicht etwa blos die Anerkennung hervorrufen möge, die Schrift lasse sich in dieser Beziehung zur Noth rechtfertigen, sondern dafs sie den reichen Schatz von Erbauung, welchen jener Befehl Gottes in sich enthält, nicht unbenutzt lassen, durch ihn einen tiefen Blick in Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit thun, und zu erneuertem Streben erweckt werden mögen, dafs Gott in ihnen, und so viel an ihnen liegt, in ihrem Volke geheiligt werden möge, damit er nicht, was sonst die unausbleibliche Folge ist, an ihnen und ihrem Volke geheiligt zu werden brauche.

Die angebl. Entwendung der Gefäfse der Ägypter durch die Israeliten.

Gen. 15, 13. 14.: „Da sprach Gott zu Abraham: Das sollst du wissen, dafs dein Same wird fremd seyn in einem Lande, das nicht sein ist, und da wird man sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre. Aber ich will richten das Volk, dem sie dienen müssen. Darnach sollen sie ausziehen mit grofsem Gute."

Exod. 3, 20—22.: „Und ich strecke meine Hand aus und schlage Ägypten mit allen meinen Wundern, die ich thun werde in seiner Mitte. Darnach wird er euch ziehen lassen. Und ich

gebe die Gnade dieses Volkes in den Augen der Ägypter, dafs wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet. Und es verlangt ein jedes Weib von ihrer Nachbarin und Hausgenossin silberne Gefäfse und goldene Gefäfse und Kleider, und ihr leget sie auf eure Söhne und eure Töchter und beraubet also Ägypten (Andere: entwendet sie den Ägyptern)."

Exod. 11, 1—3.: „Und der Herr sprach zu Moses: Ich will noch eine Plage über Pharao und Ägypten kommen lassen, darnach wird er euch von hinnen lassen, und wird nicht allein Alles lassen, sondern euch auch von hinnen treiben. So sage nun vor dem Volke, dafs sie verlangen ein jeglicher von seinem Nächsten und eine jegliche von ihrer Nächstin silberne und goldene Gefäfse. Und da gab der Herr die Gnade des Volkes in den Augen der Ägypter. Auch war Moses sehr grofs im Lande Ägypten, in den Augen der Knechte Pharaos und in den Augen des ganzen Volkes."

Exod. 12, 35. 36.: „Und die Kinder Israel thaten, wie Moses gesagt hatte, und verlangten von den Ägyptern silberne und goldene Gefäfse und Kleider. Und der Herr gab die Gnade des Volkes in den Augen der Ägypter, und sie gaben ihnen gern (Andere: sie liehen ihnen) und so beraubten sie Ägypten (Andere: sie entwandten es den Ägyptern)."

Diese Erzählung hat von jeher den Gegnern der Offenbarung zu einem Hauptzielpuncte ihrer Angriffe gedient. Dafs schon Heiden sie zu diesem Zwecke zu benutzen wufsten, zeigt das angelegentliche Bestreben ihr Anstöfsiges zu beseitigen bei Philo im Leben Mose's, so wie die uns bei Tertullian erhaltene jüdische Fabel von einem Rechtsstreite der Ägypter und der Juden vor Alexander dem Grofsen über jene goldenen und silbernen Gefäfse, bei dem die Ägypter mit ihrer Anklage gänzlich abgewiesen seyn sollen. Dafs die Gnostiker, namentlich Marcion, sich ihrer bedienten, um ihre Herabsetzung des A. T. zu rechtfertigen, erhellt aus Irenäus B. 4. C. 49. und Tertullian *c. Marcionem* B. 2. C. 20., in Bezug auf die Manichäer

dasselbe aus Augustinus *c. Faustum l.* 2. *c.* 71. Die Englischen Deisten nahmen von ihr Anlafs, Spott über eine Religion auszugiefsen, welche Lüge, Betrug und Diebstahl heilige (vgl. z. B. Tindal, Christenthum so alt als die Welt C. 13. p. 452. 610.). Dafs die Französischen Atheisten und Religionsspötter sie nicht unbenutzt liefsen, versteht sich von selbst, und dafs sie von ihnen auf unsere Rationalisten überging, läfst sich nach der allgemeinen Beschaffenheit ihrer Rüstkammer, in die Alles, was nur den Anschein eines Einwandes gegen die Schrift trägt, aufgespeichert wird, so elend, so verbraucht es auch seyn mag, nicht anders erwarten. Schon der Verfasser der übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten, Berlin 1787, bemerkt S. 53., betrachte man die Handlung an sich selbst, so werde ein Jeder sagen müssen, dafs es alles Unwahrheit, Betrug, Diebstahl sey. „Wie aber, wenn man die Worte hinzukommen: der Herr hat gesagt oder befohlen, wird blos dadurch Unwahrheit und Lüge zur Offenbarung werden? blos dadurch die ärgsten Gottlosigkeiten zu göttlichen Handlungen? So kostet es nicht viel, aus Falschheit eine Offenbarung, aus der Bosheit eine Tugend und Frömmigkeit zu machen, so hört alles Kennzeichen dessen, was göttlich oder ungöttlich ist, auf, so ist die Religion und der Gottesdienst von den gräulichsten Lügen und Bübereien nur durch die paar leeren Worte: Gott hat es gesagt, unterschieden." Und bis auf den heutigen Tag ertönen ähnliche Stimmen von allen Ecken und Enden, aus dem Studirzimmer der Gelehrten bis zu Hegelschen Philosophen hinauf (die Äufserungen Daumer's geben denen des Fragmentisten nicht im Geringsten etwas an Bitterkeit und Heftigkeit nach), und aus den Zechstuben.

Die Vertheidiger der heiligen Schrift können leider auch hier nicht von dem Vorwurfe losgesprochen werden, ihren Gegnern in die Hände gearbeitet zu haben. Liefse sich die Erzählung nicht anders rechtfertigen, als wie es von den Meisten geschieht, so hätten die Angriffe ihren guten Grund. Dies wird

sich zeigen, wenn wir die vorzüglichsten jener verwerflichen Vertheidigungsversuche hier aufzählen. Gemeinsam ist ihnen allen das Zugeständnifs an die Gegner, dafs von einem Leihen von Seiten der Ägypter und von einem Entwenden von Seiten der Israeliten im Texte die Rede sey. Von diesem Standpuncte aus, der gar keine Rechtfertigung zuläßt, werden nun folgende Rechtfertigungen versucht:

1. Das Eigenthumsrecht der Israeliten auf die Geräthe gründet man auf Gottes, als des Eigenthumsherrn der ganzen Schöpfung, unbeschränkte Befugnifs, die irdischen Güter von dem einen Besitzer auf den anderen zu übertragen. Diese Ansicht der Sache ist unter allen die verbreitetste. Sie findet sich schon bei einigen jüdischen Auslegern, z. B. bei Abenesra, welcher sagt: Gott, so wie er Alles geschaffen, so verleiht er nach freien Belieben Güter, welchem er will, dem Einen nimmt, dem Andern giebt er, und es kann hier von keiner Schuld die Rede seyn, weil Alles Gottes ist. In der Lutherischen Kirche war sie ganz die traditionelle, vgl. Pfeifer, *dub. vex. p.* 226., Calov, *bibl. illust.* zu Ex. 3, 21., Buddeus, *h. eccl. V. T.* u. a. bei diesem Angef. Calvin trägt sie also vor: „Diejenigen, welchen diese Weise, das Volk zu bereichern, als wenig übereinstimmend mit Gottes Gerechtigkeit erscheint, beachten selbst wenig, wie weit die Gerechtigkeit, von der sie reden, sich erstreckt. Ich gestehe, dafs es ihr eigenthümlich ist, Jedem sein Recht zu bewahren, Diebstähle zu hindern, Betrug und Raub zu verurtheilen. Aber sehen wir, was denn eines Jeden ist. Wer wird sich wohl rühmen, dafs sein sey als nur was von Gott gegeben ist? und zwar also, dafs leihweise die Einzelnen besitzen, was Gott gefällt, dem es freisteht, in jedem Augenblicke zu nehmen, was er gegeben. Die Hebräer haben die Ägypter beraubt. Mögen sie mit Gott rechten, dafs er seine Wohlthaten von ihnen auf Andere übergetragen! Wird wohl diese Klage gehört zu werden verdienen, Gott, in dessen Hand sind die Grenzen der Erde, der nach Belieben den Völkern ihre Grenzen an-

weist, der Könige in Dürftigkeit versetzt, habe einige Menschen ihres Hausrathes und ihrer Gefäße beraubt? Es wird von Mehreren eine andere Vertheidigung beigebracht, die Hebräer hätten nichts Fremdes geraubt, sondern nur ihren schuldigen Lohn empfangen, weil sie ungerechter Weise zu Sclavendiensten genöthigt worden, und dabei ärmlich von dem Ihrigen gelebt haben. Und sicher war es billig, daß sie für ihre Arbeit einen gewissen Ersatz erhielten. Allein, es ist gar nicht nöthig, Gottes Urtheil nach dem gemeinen Gesetze zu schätzen, da wir schon gesehen, daß sein sind alle Güter der Welt, damit er davon den Einzelnen zutheile, so viel ihm beliebt. Doch stelle ich ihn auf diese Weise nicht außerhalb des Gesetzes; denn wenn auch seine Macht über alle Gesetze erhaben ist, so ist doch, weil sein Wille die sicherste Regel der vollkommensten Billigkeit bildet, Alles, was er thut, das Gerechteste, und deshalb ist er von Gesetzen frei, weil er sich und Allen Gesetz ist. Auch sage ich nicht schlechthin mit Augustinus, es sey ein Befehl Gottes, über den nicht geurtheilt, sondern dem gehorcht werden müsse, weil er wisse, wie gerecht er befehle, dem Knechte aber obliege, gehorsam zu thun Alles, was er befehle. Dies ist zwar richtig, aber man muß jenen höheren Grundsatz festhalten, da durch Gottes Freigebigkeit allein die Einzelnen besitzen, was sie das Ihrige nennen, so sey kein gerechterer Besitztitel als aus seiner Schenkung. Wir werden also sagen, die Hebräischen Weiber haben dasjenige geraubt, was Gott ihnen zu nehmen befohlen, und was er ihnen schenken wollte; weil er aber nur von dem Seinigen geschenkt hat, so wird Niemand ihn der Ungerechtigkeit zeihen können."

Es ist kaum begreiflich, wie so scharfsinnige Männer nicht einsahen, daß dies ganze Räsonnement nur beweist, was keines Beweises bedarf, dagegen den Punct, in welchem die Schwierigkeit eigentlich liegt, ganz unberührt läßt. Daß Gott der Eigenthumsherr seiner ganzen Schöpfung ist, daß es ihm daher frei steht, eine neue Vertheilung der Güter dieser Erde vorzu-

nehmen, dafs derjenige, dem er giebt, was ein Anderer früher besessen, es als rechtmäfsigen Besitz betrachten kann, wer wird dies wohl läugnen? Schwemmt ein Strom, was er hier fortgerissen, dort wieder an, findet Jemand einen Schatz, dessen Besitzer er nicht ausmitteln kann, scheitert ein Schiff, dessen Eigenthümer unbekannt ist, wer wollte wohl behaupten, es sey unrecht, den hieraus erwachsenden Vortheil als ein Geschenk aus der Hand Gottes anzunehmen, oder Gott habe nicht das Recht, ihn zu ertheilen? Dies behaupten, hiefse Gottes ganze Weltregierung angreifen. Denn der Satz, dafs er der Eigenthumsherr seiner ganzen Schöpfung ist, dafs er nach freier Wahl erheben und erniedrigen, geben und nehmen, arm und reich machen kann, liegt ihr durchgängig zu Grunde. Eine constitutionelle Regierung ist bis jetzt im Himmel noch nicht eingeführt. Treten wir näher an den vorliegenden Fall heran, so könnte gar kein Zweifel sein, dafs die Gefäfse der Ägypter ein rechtmäfsiger Besitz der Israeliten gewesen wären, wenn sie als Volk gegen Volk gegen die Ägypter in einem rechtmäfsigen Kriege begriffen gewesen wären, und Gott nun ihren Waffen den Sieg verliehen, und ihnen die Beute ihrer Feinde preisgegeben hätte. Wer wollte wohl behaupten, dafs Hiskias, als das Heer der Assyrer vor Jerusalems Mauern durch Gottes Engel vernichtet worden, verpflichtet gewesen sey, die Beute des verlassenen Lagers sorgfältig gesammelt und verpackt, nach Assyrien zu senden? Allein das Verhältnifs der Israeliten zu den Ägyptern war ja ein ganz anderes. Mit ihrem Einzuge in Ägypten waren sie Pharaos Unterthanen geworden, wenn gleich mit mehreren Freiheiten begabt, wie die übrigen. Ihr Verhältnifs war ein wesentlich anderes, wie das frühere in Canaan, wo sie den Grund und Boden, den sie einnahmen, noch frei vorfanden und von Niemandem damit belehnt wurden, wo ihre Stammväter als freie Fürsten anerkannt waren, denen Niemand das Recht streitig machte, innerhalb ihres Kreises die höchsten obrigkeitlichen Rechte auszuüben, und nach aufsen Bündnisse zu schliefsen und Kriege zu füh-

ühren. In Ägypten dagegen wurde Jakob von Pharao mit der Landschaft Gosen förmlich belehnt; sein ganzes Betragen gegen hn zeigt, dafs er sich als seinen Vasallen, nicht als einen selbstständig ihm gegenüberstehenden Fürsten betrachtete. Hatte Phaao später seine landesherrlichen Pflichten gegen sie verletzt, so war es Gottes Sache, ihn dafür zu strafen; sie wurden dadurch ebenso wenig ihrer Unterthanenpflichten entbunden, wie ein Sohn durch das ungerechte Betragen seines Vaters seiner Kindespflichten. Die Pflicht der Gerechtigkeit ist ja keine relative, ine solche, die aufgehoben ist, wenn der Andere sie verletzt at, oder, was auf dasselbe herauskommt, wenn wir meinen, afs er sie verletzt habe. Dies behaupten, heifst die menschiche Gerechtigkeit von ihrer Quelle und ihrer Norm, der göttichen, losreifsen, und sie somit ganz aufheben. Ein Krieg zwichen Israel und Ägypten konnte daher, so lange das erstere och im Lande war, gar nicht statt finden, nur eine Empörung, nd was sie durch diese etwa gewonnen, konnte nie gerechter esitz seyn. Diese Ansicht von dem Verhältnisse der Israeliten nd der Ägypter wird bestätigt durch Gottes ganzes Verfahren ei ihrer Befreiung. Wie Gott überhaupt die natürlichen Urachen und die menschlichen Mittel gewöhnlich zum Substrate macht, an dem seine übernatürliche Kraft und Gnade sich ufsert, so hilft er auch seinem Volke gewöhnlich dadurch, dafs r es selbst mit Stärke gegen seine Feinde waffnet. Hier aber chlägt er ein ganz anderes Verfahren ein. Nur er handelt, das olk mufs ruhen. Dies Verfahren wird selbst da noch fortgeetzt, als die Israeliten sich schon an der äufsersten Landesgrenze efinden, nicht mehr wie früher vereinzelt, sondern militärisch eordnet, Ex. 13, 18., an Zahl den Feinden unendlich überlegen, los des Kriegesmuthes entbehrend, den ihnen der Herr, der Inaber des Geistes der Stärke, in einem Augenblicke ertheilen onnte, wie er es später so oft gethan. „Der Herr wird für uch streiten" — sagt Moses zu Israel C. 14, 14. — „und ihr erdet schweigen." — Liefse sich aber der Besitz der Gefäfse

nicht als ein rechtmäſsiger rechtfertigen, wenn Israel sie von den Ägyptern in offenem Kriege erbeutet hätte, und also der Befehl hiezu nicht als ein göttlicher, wie viel weniger dem hier? Nicht mit dem ihnen feindlichen Könige haben es die Israeliten zu thun, nicht mit dem ganzen Volke, was als solches an seiner Verschuldung Theil nahm, sondern nur mit Individuen, mit solchen, welche, wie das überall wiederholte: der Herr gab die Gnade u. s. w. zeigt, ihr Elend mit Mitleid und Liebe gegen sie erfüllt hatte, die nach Ex. 3, 20—22. durch nachbarliche und freundschaftliche Verhältnisse mit ihnen verbunden waren. Diesen reden sie, ihr durch diese Verhältnisse erzeugtes Vertrauen mifsbrauchend, vor, es handle sich nur um eine kurze Entfernung, und nehmen dann der gutmüthigen Leichtgläubigkeit spottend, das geliehene Gut als eine gute Beute mit davon. Was sollte wohl lügen, trügen und stehlen heifsen, wenn nicht dies? Wer würde nicht erröthen zu behaupten, dafs dergleichen auch unter Völkern erlaubt sey, welche sich in offenem Kriege befinden?

Mehrere nun haben behauptet, die That der Israeliten sey allerdings gegen das natürliche Gesetz, Gott aber habe als der höchste Gesetzgeber das Recht, in einzelnen Fällen das natürliche Gesetz aufzuheben, und davon zu dispensiren. Das ist aber eine sehr schlimme Vertheidigung einer schlimmen Sache. Es heifst Gott zugleich und das Gesetz auf's tiefste erniedrigen, wenn man das letztere als eine bloſse willkührliche Satzung betrachtet. Das Gesetz ist der Ausfluſs und Abdruck des Wesens Gottes. Wie Gott nicht anders seyn kann, als er ist, so kann er auch von den Seinigen nie etwas Anderes verlangen, als dafs sie seyn sollen wie er. Er spricht: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig. Behaupten, dafs er zuweilen auch eine unheilige Handlung befehlen könne, heifst demnach zugleich die Blasphemie aussprechen, dafs in seinem eigenen Wesen Heiligkeit und Unheiligkeit mit einander verbunden seyen. — Unstatthaft ist auch ein Ausweg, den Augustinus an der angeführ-

ten Stelle einzuschlagen scheint, der nämlich, den Befehl aus der Beziehung auf die Fleischlichkeit und Herzenshärtigkeit Israels zu rechtfertigen. „Fleischlich" — sagt er — „war noch jenes Volk und eingenommen von der Begierde irdischer Dinge. Die Ägypter aber heiligthumsschänderisch und unbillig. Denn was das Erste betrifft, so machten sie von jenem Golde, d. h. von der Creatur Gottes, einen schlechten Gebrauch und dienten, mit Beeinträchtigung ihres Schöpfers, ihren Götzenbildern, und was das Andere betrifft, so hatten sie fremde Menschen durch unbezahlte Arbeit ungerecht und grausam gequält. Würdig waren also die Einen, solchen Befehl zu erhalten, und die Anderen, solches zu leiden." Hiebei ist übersehen, dafs das Sittengesetz für alle Stufen der Offenbarung dasselbe ist, und weil in Gottes Wesen begründet, nothwendig dasselbe seyn mufs. Die göttliche Herablassung bewegt sich stets nur in dem Gebiete, worauf das Sittengesetz keinen Einfluſs äufsert. Seine Allmacht und Majestät kann Gott verhüllen, um sich dem schwachen Sterblichen faſsbar zu machen; seine Heiligkeit und Gerechtigkeit nie. Denn dann würde die wahre Religion in das Gebiet der falschen Religionen hinübertreten. Schon ein guter menschlicher Vater und Erzieher wird ja nicht wegen des niedrigen sittlichen Standpunctes der zu Erziehenden je an und für sich Unrechtes ihnen gebieten. Dulden und tragen kann Gott auch in dieser Beziehung, und dafs er dies thut, davon zeugt die ganze Geschichte Israels; davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von einem Befehle, und zwar von einem solchen, der ohne alle Veranlassung von Seiten des Volkes von Gott gegeben wurde. Welch ein greller Widerspruch zwischen dem bald nachfolgenden: Du sollst nicht stehlen, und lafs dich nicht gelüsten, und diesem Befehle!

2. Noch schwächer ist ein anderer Versuch der Rechtfertigung, die Behauptung, die Israeliten haben nichts weiter gethan, als sich selbst bezahlt gemacht, sich selbst einen geringen Theil des ihnen ungerecht entzogenen Lohnes für ihre saure Ar-

heit verschafft. Dieser Versuch scheint unter allen der älteste zu seyn. Er findet sich schon bei Philo, und die Kirchenväter, aufser Tertullian und Irenäus, am angeführten Orte, z. B. Clemens Alexandrinus, *strom. l.* 1., und Theodoret z. d. St., tragen ihn mit grofser Zuversicht und Übereinstimmung vor. Grotius, *de jure b. et p. l.* 2. *c.* 7. §. 2., hat ihn auszuschmücken gesucht. Gesetzt, das Factum würde ohne alle Einmischung Gottes blos als ein den Israeliten angehöriges erzählt, so würde dieser Grund weiter nichts beweisen, als dafs sie sich nicht so schwer versündigt haben, wie dies bei Jacob und seinen Söhnen der Fall seyn würde, wenn sie Gleiches gethan hätten. An eine Rechtfertigung wäre auch dann gar nicht zu denken. Der Begriff der Repressalien gehört gar nicht hieher. Denn wir haben schon gezeigt, dafs die Israeliten zu den Ägyptern gar nicht in dem Verhältnifs einer unabhängigen Macht zu der anderen standen. Auch wo dies Verhältnifs statt findet, und wo beide Mächte sich in offenem Kriege mit einander befinden, wird schon die natürliche Moral verlangen, dafs des Privateigenthums so viel als möglich geschont werde. Hier haben wir ja aber ein reines Verhältnifs von Individuen zu Individuen vor uns. Die einzelnen Israeliten nehmen die Güte der einzelnen Ägypter, mit denen sie näher verbunden waren, in Anspruch. Sie geben sich als Freunde und handeln als Feinde. Wer einem Individuum aus einem feindlichen Volke ein Darlehn nicht zurückgeben, ein Kaufmann, der seine Schuld nicht bezahlen wollte, würde durch das feindliche Verhältnifs der beiden Völker nicht vor dem gerechten Vorwurfe der Schurkerei bewahrt werden. Wie viel mehr würde dieser Vorwurf hier eintreten, wo ja unter denselben Verhältnissen geliehen und nicht wiedergegeben wird! Und nun geht der Befehl zu dieser Unthat gar von Gott aus, bei dem jede Entschuldigung gar nichts gilt, dessen jede Handlung unwürdig ist, die nicht mit seinem eigenen heiligen Gesetze in der vollkommensten Übereinstimmung steht. Konnte nicht derjenige, der durch so viele

Wunder Pharaos verstockten Sinn gebrochen, seinem Volke eine Anzahl von Geräthen zuwenden, ohne es zu einer elenden Lüge zu verleiten?

3. Einige nehmen an, das Leihen in dem Verlangen der Israeliten an die Ägypter sey nur eine Art von feinem Ausdruck für das Schenken gewesen, und so haben es auch die Ägypter aufgefafst, die wohl gemerkt, dafs die Israeliten für immer aus dem Lande ziehen, dafs daher an eine Rückgabe nicht zu denken sey. So scheint schon Josephus die Sache aufgefafst zu haben, wenn er sie B. 2. C. 14. §. 6. so erzählt: „Auch verehrten sie den Israeliten Geschenke, die Einen, damit sie desto schneller wegzögen, die Anderen auch aus nachbarlicher Freundschaft." Denn dafs er, wie gewöhnlich angenommen wird, ohne weiteres an ein Schenken von Seiten der Ägypter gedacht habe, wird dadurch unwahrscheinlich, dafs die Griechische Übersetzung, welcher er bei seiner äufserst mangelhaften Kenntnifs des Hebräischen zu folgen pflegt, nur von einem Leihen weifs. Auch Clericus hat diese Meinung vertheidigt. Es läfst sich nicht läugnen, dafs sie weniger anstöfsig ist wie die bisher angeführten. Doch ist sie nicht geeignet, alle Schwierigkeit zu heben. Wie weit jeder einzelne Ägypter die Forderung nahm wie sie lautete, oder ihr jenen anderen Sinn unterlegte, das konnten die Israeliten nicht wissen. Sie konnten daher die Gefäfse selbst dann nicht mit gutem Gewissen behalten, wenn die Forderung von ihnen ausging. Ist aber schon für sie das zurückbleibende Quantum von Verschuldung noch zu viel, wie unendlich mehr dann für Gott!

4. J. D. Michaelis, durch die bisher aufgeführten Rettungsmittel nicht befriedigt, sann ein neues aus, oder vielmehr, er suchte eine schon früher vorgetragene Ansicht (denn eine mit der seinigen im Wesentlichen übereinstimmende wird schon bei Lilienthal, gute Sache d. göttl. Offenb. Th. 4. S. 930., angeführt und widerlegt) mehr zu begründen und auszuschmücken. Diese ist folgende: Den Israeliten wird angegeben, goldene und

silberne Geräthe zu borgen, zum voraus aber kein Wort davon gesagt, dafs sie das Erborgte behalten sollen; denn was lange vorher von eben der Materie C. 3, 22. steht, wufsten die Israeliten nicht, sondern es kommt nur in einer Rede Gottes an Moses vor. Sie borgten also mit dem Vorsatze, das Geborgte wieder zu geben, ohne etwas von dem zu wissen, was die verschwiegene Vorsehung vorhatte. Plötzlich werden sie in eben der Nacht von ihrer Mahlzeit weg, und aus Ägypten vertrieben; man liefs ihnen keine Zeit, noch etwas zu besorgen, sondern sie sollten augenblicklich ausziehen. Dies wollten Pharao und die Ägypter, weil in jedem Hause eine Leiche war. Nun stelle man sich vor, wie wir selbst in solchem Falle mit Geborgtem verfahren würden. Stehen und liegen würden wir es nicht lassen, denn dadurch würde es nicht wieder an seinen rechten Herrn kommen, sondern die Beute des Ersten werden, der es fände. Wir würden es also mit uns nehmen, aber mit dem Vorsatze, es bei der ersten Gelegenheit dem Eigenthümer wieder zu überliefern. So verfuhren auch die Israeliten. Sie nahmen die Sachen mit, um sie bei erster Gelegenheit dem Eigenthümer wieder geben zu können. In wenigen Tagen änderten sich die Sachen gänzlich. Die Ägypter verfolgten Israel mit einem grofsen Heere. Dies war ein Bruch des Versprechens zwischen zwei Völkern, und von Seiten der Ägypter ein ungerechter Offensivkrieg. Nun konnten die Israeliten die Gefäfse der Ägypter behalten und als Beute ansehen. Die Vorsehung, die es so schickte, dafs Pharao sein Versprechen brach und ihnen selbst dadurch das Recht gab, sich an den Gütern seiner Unterthanen zu erholen, hatte sie ihnen geschenkt. — Auch diese Ansicht zeigt sich aber bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Es ergeht ihr wie den meisten Rettungsversuchen ihres scharfsinnigen Urhebers. Sie empfehlen sich auf den ersten Anblick, aber fast immer tritt nachher eine Schwierigkeit hervor, die nur durch das blendende Räsonnement verkleidet worden. — Was die Hauptsache ist, auch hier kann nur von einer

würde, wenn Pharao entlassen hätte, nachher aber bewirkte Pharaos Hartnäckigkeit, dafs Alles also geschah, wie die Schrift es bezeugt." So wurde also durch diese Einrichtung der Forderung der Zweck erreicht, den Pharao zu seiner Bestimmung geeigneter zu machen, welche die ist, in seiner Person ein lebendiges Bild eines verstockten Sünders darzustellen, der alle, auch die billigsten Anforderungen Gottes, zurückweist, und von einer Stufe der Verhärtung zur anderen fortschreitet, bis endlich das göttliche Gericht ihn niederschmettert, ein Gesichtspunct, aus dem das ganze Verfahren Gottes gegen Pharao erst in seinem rechten Lichte erscheint, der in die dürren Gebeine der Geschichte erst den Lebensodem hineinbringt, sie als eine in Fleisch und Blut gekleidete Lehre erscheinen läfst, auf den Pharao im eigenen Herzen aufmerksam macht. Was aber die Ägypter betrifft, so hielten sie das Verlangen Mose's von Anfang an für das, was es nicht war, für blofsen Vorwand. Es hatte so viel von den Verheifsungen an die Patriarchen unter ihnen verlautet, dafs sie, ehe noch Moses geboren war, schon die Befürchtung hegten, das Volk möchte einmal aus dem Lande wegziehen, Ex. 1, 10. Nachdem Pharao wegen des gänzlichen Versagens der Bitte schwer gestraft worden, verlangt er die Kinder, und nachher doch wenigstens die Heerden als Unterpfänder zurückzubehalten, und als die Israeliten hierauf nicht eingehen wollen, erklärt er dies für ein thatsächliches Geständnifs, dafs sie ganz etwas Anderes beabsichtigten, als sie vorgäben. Wie hätte nun aber wohl nach dem letzten und schwersten Gerichte noch irgend ein Gedanke an eine zu erwartende Rückkehr Israels übrigbleiben können? Diese wurde ja von Moses gar nicht mehr versprochen, und die Ägypter verlangten sie so wenig, dafs sie vielmehr, vgl. C. 12, 32., die gefährlichen Gäste um jeden Preis für immer loszuwerden wünschten. Diese nahmen alle ihre Habe mit, hatten also gar nichts mehr, was sie nach Ägypten zurückrief. Schon dafs Pharao später die Israeliten verfolgt, zeigt, dafs er, wenn er sie nicht zurückholte,

sie für immer verloren glaubte, und die Bemerkung C. 14, 5., nach dem Auszuge habe sich das Herz Pharaos und seiner Knechte gegen Israel verändert, führt darauf hin, dafs, ehe diese Veränderung eintrat, sie sich darein gefunden hatten, Israel für immer aus ihren Grenzen zu entlassen.

2. Es wird an allen drei betreffenden Stellen nachdrücklich hervorgehoben, dafs die Bewilligung der Forderung der Israeliten durch die Ägypter ein Werk der göttlichen Allmacht sey, welche die von Natur den Israeliten abgewandten Herzen der Ägypter mit Barmherzigkeit und Liebe gegen sie erfüllen werde, wozu Calvin bemerkt: „Gott bildet nicht immer durch den Geist der Wiedergeburt die Menschen zur Mildigkeit, so dafs sie aus Wölfen in Schafe verwandelt werden, sondern zuweilen erweicht er sie ohne ihr Wissen durch einen geheimen Trieb auf kurze Zeit." An der Einen Stelle, C. 10., wird jenem geheimen inneren Einflusse, dem die oberflächliche Betrachtungsweise das natürliche Mitleid der Ägypter substituiren würde, welches durch die stolze Härte des Königs in solchem Grade erregt worden, dafs es ihre Abneigung gegen die Israeliten besiegt habe, noch eine zweite Ursache hinzugefügt, das Ansehen, was sich Moses durch die mächtigen Beweise, dafs eine höhere Hand mit ihm war, in ganz Ägypten bei Hoch und Niedrig erworben hatte. Denken wir an ein Leihen, so läfst sich gar nicht einsehen, wie von einer so geringfügigen Sache so viel Aufhebens gemacht werden kann. Dazu bedurfte es doch wahrlich nicht solcher mächtig wirkenden Ursachen. Die Hauptthätigkeit kam dann ja nicht Gott, sondern den Israeliten selbst zu, welche das Geliehene sich aneigneten.

3. Nur bei der Annahme einer Schenkung tritt diese Begebenheit in ihr rechtes Licht. Es kann gewifs nicht ihr alleiniger Zweck seyn, gleichviel auf welche Weise, den Israeliten eine gewisse Anzahl von Gefäfsen in die Hände zu liefern. Dies würde sehr wenig in den hier statt findenden ganzen Zusammenhang göttlicher Handlungen passen, aus dem doch ein Ein-

zelnes nicht herausgerissen werden darf. Der Zweck ist überall, in einem lebendigen Beispiele darzulegen, wie Gottes Wunderkraft an den Gegnern seiner Gemeinde Vergeltung übe und sie besiege, und damit die Ausübung dieses göttlichen *jus talionis*, welches später die Seele der prophetischen Verkündung bildet, um so deutlicher erkannt werde, tritt auch in der Form der Strafe eine Analogie mit der Verschuldung hervor. Man bemerke z. B. nur Folgendes. Der Stab, mit dem Moses die Plagen über das Land Ägypten herbeiführt, steht in deutlicher Beziehung auf den Stab, mit dem die Ägyptischen Frohnvögte Israel gezüchtigt. Bestätigt wird uns dies durch die Vergleichung von Jes. 10, 24. mit v. 26. Das Sterben der Erstgeburt in ganz Ägypten weist darauf hin, dafs Pharao Gott seinen erstgeborenen Sohn Israel vorenthalten. Pharao erklärt, die Heerden der Israeliten nicht ziehen lassen zu wollen. Moses dagegen, er werde zur Strafe dieses seines Trotzes ihnen selbst noch von seinen Heerden mitgeben müssen, und dafs dies geschehen, daran dürfen wir nicht zweifeln. Dasselbe Element, dessen sich die Ägypter zum Untergange Israels bedienen wollten, ohne ihren Zweck zu erreichen, da das Volk vielmehr, wie stets die Gemeinde des Herrn, durch seinen unter dem Kreuze verborgenen Segen, um so stärker anwuchs, je mehr es gedrängt wurde, Ex. 1, 12., mufste nachher Pharao und sein ganzes Heer verschlingen. Sobald nun hier von einem Schenken die Rede ist, so pafst unsere Begebenheit trefflich in diesen Zusammenhang. Die Ägypter hatten Israel beraubt und sich von seinem Gute und seiner Arbeit bereichert — zur Genugthuung trägt nun Israel den Raub Ägyptens davon und das ohnmächtige Volk wird durch seine mächtigen Unterdrücker bereichert. Der Triumph Gottes, den ja Ägypten nach den Vorstellungen der abgöttischen Welt in der Schmach seines Volkes mit zu erniedrigen glaubte, vgl. z. B. C. 5, 2., ist um so vollständiger, da er den Ägyptern ihr Gut nicht etwa auf äufsere Weise entreifst, sondern sie, was unendlich gröfser ist, durch einen geheimen

Einfluſs auf ihre Herzen innerlich besiegt, so daſs sie ohne äuſseren Zwang ihm und seinem Volke mit Geschenken huldigen. Nimmt man dagegen ein Leihen an, so verliert die Begebenheit ganz ihre groſsartige Bedeutung, sie wird ganz ohne Idee, eine Handlung Gottes, die, von seinem Wesen losgerissen, nicht den Keim und die Bürgschaft einer ganzen Reihe ähnlicher in sich enthält. Der Kern, Gottes im Dienste seiner Gerechtigkeit zum Besten seiner Gemeinde wirkende Allmacht, geht dann ganz verloren. Nicht Gott, sondern Israel gebührt die Ehre, wenn überhaupt eine solche statt findet.

Wir haben bisher von der Voraussetzung aus argumentirt, daſs die Worte des Hebräischen Textes ebenso wohl auf ein Leihen, als auf ein Schenken bezogen werden können. Diese Voraussetzung ist aber entschieden unrichtig. Die Annahme der Schenkung ist die einzige sprachlich begründete. Jene giebt 1. dem Verbo וְהִשְׁאִיל C. 12, 35. 36. ganz willkührlich die Bedeutung leihen. Diese kann es schon an und für sich nicht haben. Das Verbum שָׁאַל, verlangen, kann in Hiphil nur heiſsen: einen Anderen verlangen machen. Dies steht dann von freiwillig und zuvorkommend dargebotener Gabe, im Gegensatze gegen eine solche, die nur aus äuſserem Zwange oder um des unverschämten Geilens willen ertheilt wird. Wer freiwillig giebt, fordert den Anderen gleichsam zur Bitte auf, dieser kann ihn nicht zu viel und nicht genug bitten. Bestätigt wird diese Bedeutung durch den Sprachgebrauch; an der einzigen Stelle, wo das Hiphil des Verbi שָׁאַל auſserdem vorkommt, 1 Sam. 1, 28., wo Hanna von Samuel sagt וְהַשְׁאִילְתִיהוּ לַיהוָה, ist die Erklärung: ich habe ihn dem Herrn willig und freudig dargebracht, die allein zulässige, die: ich habe ihn dem Herrn geliehen, völlig absurd. Ebenso auch durch den Context an unserer Stelle. Das: sie (die Ägypter) machten sie (die Israeliten) bitten, steht in deutlicher Beziehung auf das vorhergehende: sie (die Israeliten) baten, und diese Beziehung führt hier auf einen Wettstreit des Bittens und des Gebens, bei dem

das letztere die Oberhand behielt. Es wird unmittelbar angeknüpft an das: der Herr gab die Gnade des Volkes in den Augen der Ägypter, und als eine Folge desselben bezeichnet. Das freudige Geben der Ägypter ging hervor aus der Liebe und Zuneigung, welche der Herr in ihren Herzen zu Israel erweckte.

2. Sie giebt dem C. 3. und C. 12. vorkommenden Verbo נצל die Bedeutung entwenden, stehlen. Diese kann es aber nie haben. Es hat ohne Ausnahme den Begriff eines Wegnehmens, welches durch Gewalt, nie eines solchen, welches durch List realisirt wird. Und doch wäre nur das letztere an seiner Stelle, wenn von einem Leihen die Rede wäre. Nehmen wir ein Schenken an, so ist das erstere ganz an seiner Stelle. Der Verfasser hebt es hervor, dafs Israel, gleichsam mit der Beute seiner mächtigen Feinde beladen, zum Zeichen des Sieges, welchen Gottes Allmacht seiner Ohnmacht verliehen, davon gezogen sey. Indem er also die Geschenke der Ägypter als eine Beute bezeichnet, welche Gott seinem Heere, wie Israel C. 12, 41. genannt wird, zugetheilt, macht er darauf aufmerksam, dafs die Ertheilung dieser Geschenke, die sich äufserlich als ein Werk der Gutmüthigkeit der Ägypter darstellte, tiefer betrachtet, von einem anderen Geber herrühre, dafs die äufserlich freie Handlung der Ägypter durch einen innerlichen göttlichen Zwang, dem sie nicht widerstehen konnten, bewirkt wurde. Zugleich ist der Ausdruck gewählt mit Bezug auf das Verfahren der Ägypter, für das sie hier Gott und seinem Volke Genugthuung liefern mufsten. Sie hatten Israel beraubt; jetzt trägt Israel Ägyptens Raub davon.

Es bietet sich uns noch die Frage dar: Was hat denn bei diesen so klaren Gegengründen jene unglückliche Erklärung hervorgerufen, was hat ihr eine so allgemeine Geltung verschafft? Offenbar ein an und für sich geringfügiger Umstand, ein Fehler in der fehlervollen Alexandrinischen Übersetzung, welche dem Schenken das Leihen substituirte. Durch sie wurde Hieronymus, der gewöhnlich ihr folgt, zu gleichem Irrthum verleitet,

und durch diesen wieder Luther, der sich meist an seine Übersetzung, die Vulgata, anschliefst. Die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters konnten den richtigen Sinn nicht herstellen, weil sie aus Mangel an Hebräischer Sprachkenntnifs auf den Gebrauch der Griechischen oder der Lateinischen Übersetzung beschränkt waren. Auf den in diesen ausgedrückten Sinn bauten sie in der arglosen Voraussetzung seiner Richtigkeit ihre Rechtfertigungen, und je mehr diese stehend wurden, und ihre Schwierigkeiten durch die Gewohnheit verdeckt, desto weniger dachte man auch in den Zeiten nach der Reformation daran, genauer zuzusehen, ob denn auch das Fundament, worauf sie gebaut worden, ein festes sey. Die Einzelnen, welche dies läugneten, wurden abgewiesen, weil man fürchtete, ein Versuch, die hergebrachte Erklärung aufzugeben, könnte im Fall seines Mifslingens als ein thatsächliches Bekenntnifs der Unzulänglichkeit der bisherigen Rechtfertigungen betrachtet werden, und diese Furcht machte sich um so mehr geltend, weil man wirklich, wie es nicht anders seyn konnte, diese Unzulänglichkeit fühlte. Von den rationalistischen Auslegern liefs sich Besserung des Fehlers nicht erwarten, da sie ein Interesse hatten, ihn nicht wahrzunehmen. Kaum anders als aus diesem Interesse ist es erklärlich, wenn z. B. Gesenius und De Wette noch so thun, als ob diese falsche Erklärung die einzige überhaupt vorhandene und mögliche wäre.

Die Unheiligkeit der heiligen Personen.

Von welchem Einfluss dieser Punct auf die Untersuchungen über die Ächtheit gewesen ist, haben wir schon Th. 1. S. LVI f. nachgewiesen.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie auch hier die Freunde den Feinden in die Hände gearbeitet haben. Ein doppelter Grund, auf der einen Seite Verkennung des religiösen Ge-

sichtspunctes, von welchem der Verf. des Pent. durchweg ausgeht, auf der andern Seite Mangel an Einsicht in das Wesen der Rechtfertigung, der zugerechneten Gerechtigkeit, bewirkte, dafs die schriftgläubige Theologie in vielen ihrer Vertreter, ja in ganzen Zeitaltern, hier von den gröfsten Verlegenheiten gedrängt wurde, und durch die unstatthaften Aushülfen, welche sie ergriff um ihnen zu entgehen, den Gegnern die gröfsten Blöfsen und das Bewufstseyn einer guten Sache gab, welche sie im Gegensatze gegen solche Verkehrtheiten ja allerdings besafsen.

Es ist eine nothwendige Folge aus der Werkgerechtigkeit des späteren Judenthums, dafs die Rabbinen alles aufbieten, um jeden Flecken aus dem Character und Leben der Hauptträger der Offenbarung zu tilgen. Der Glaube ihrer Väter ist ihnen nichts werth, weil sie selbst nicht im Glauben stehen. Sie kennen keinen Gott, der die Sünder rechtfertigt, sondern nur einen solchen, der die Heiligen belohnt. Um nun die Träger der Offenbarung in Heilige nach ihrem Sinne zu verwandeln, schreiten sie nicht selten bis zu Abgeschmacktheiten fort. Man vgl. die Aufzählung ihrer vergeblichen Bemühungen, in Bezug auf die Erschleichung des Segens Jakob und Rebecca von aller Schuld zu befreien, bei Heidegger, *hist. Patr. II.* S. 265 ff. Jarchi z. B. meint, Jakob habe nicht gelogen, sondern sich nur mit einer erlaubten Zweideutigkeit durchgeholfen: Ich bins, der das Essen bringt, Esau ist dein erstgeborner Sohn. Wobei auch das characteristisch ist, dafs sie hier, und ebenso bei den Verhandlungen zwischen Abraham und Pharao, allein das moralische Vergehen, die Lüge, als den Stein des Anstofses betrachten, der aus dem Wege geräumt werden müsse, dagegen das religiöse Vergehen, die Unlebendigkeit des Gottesbewufstseyns, aus welcher die Lüge hervorwuchs, gar nicht in Betracht ziehen. — Neben der Werkgerechtigkeit zeigt sich bei ihnen auch die Nationaleitelkeit wirksam. Sie denken: wer seine Nase abschneidet, der schändet sein eignes Gesicht. Dafs der

Zweck, welchen der Verf. des Pent. allein verfolgt, erreicht, dafs der Gott Israels verherrlicht werde, ist ihnen nicht genug. Sie substituiren dem: „Dir, o Herr, allein gebührt die Ehre, uns aber Schaam und Beschämung," das: Dir, o Herr, und uns gebührt die Ehre.

Wie die Juden, so sehen wir auch die Kirchenväter hier den Stein des Sisyphus wälzen. Der tiefste Grund der Verirrung ist auch bei ihnen Mangel an klarer Einsicht in das Wesen der Rechtfertigung. Auch diejenigen aber, welche in dieser Beziehung höher standen als die übrigen, konnten sich aus den Banden der einmal eingebürgerten Verirrung nicht befreien. Nicht nur ein Chrysostomus, auch ein Augustinus sucht Abraham um jeden Preis und unter Anwendung der künstlichsten Sophismen, vgl. Heid. II, 98., von dem Vorwurfe der Lüge zu befreien, und zu zeigen, dafs die That nicht nur ohne Tadel, sondern sehr zu loben sey. Man brachte bei der Vertheidigung der Männer Gottes nicht selten Grundsätze vor, die man, falls ihre Anwendung im Leben der Gegenwart entgegengetreten wäre, auf's Äufserste perhorrescirt haben würde. So suchten Origenes, Chrys., Hieron. Jacob von dem Vorwurfe des Betruges durch die Bemerkung zu retten, *quod fraudes illae atque mendacia non processerint a studio nocendi, sed maximo bono promovendo servierint*, vgl. Heid. S. 266., eine Ansicht, gegen welche sich Augustinus sehr lebhaft erhob, dabei aber doch Jacob auf höchst künstliche, ja abgeschmackte Weise zu rechtfertigen sucht, vgl. Heid. S. 267. Nicht einmal an der Vertheidigung der Hauptpersonen liefs man sich genügen, sondern auch auf die Nebenpersonen bis auf die entferntesten hin dehnte man diese vergeblichen Bemühungen aus. Man nahm z. B. sogar mit Lots Frau und Töchtern eine Mohrenwäsche vor. Den Letzteren sollte zu Gute kommen, dafs sie sich eingebildet haben, es lebten sonst gar keine Menschen mehr auf Erden, und dafs sie gewünscht Stammmütter des Messias zu werden!

In

In die Fufstapfen der Kchvv. traten die katholischen Theologen. Nicolaus Abraham z. B. behauptet zur Rechtfertigung Abrahams, dafs es unter Umständen erlaubt sey zu lügen, Andere, die in dieser Beziehung strenger waren, beriefen sich darauf, Gott habe es Abraham eingegeben.

Auch den antideistischen Apologeten war der Boden, aus dem allein die richtige Beurtheilung der betr. Thatsachen hervorwachsen kann, meist unter den Füfsen verschwunden. Man sieht dies zum Theil selbst bei Lilienthal, der sich in Th. 6. sehr ausführlich über die Angriffe gegen die heiligen Personen vernehmen läfst. Er hat wohl die richtige Erkenntnifs von dem Zwecke des Verf. und von dem Wesen der Gerechtigkeit der Gottesmänner, aber diese Erkenntnifs ist zum grofsen Theil eine todte. Er sinkt immer wieder auf den Standpunct seiner moralisirenden und splitterrichtenden Gegner herab. Um einige Beispiele anzuführen, die Trunkenheit Noas, meint er S. 498., sey vielleicht blos eine Sünde der Unwissenheit. „Ist aber der Wein schon vor der Sündfluth bekannt gewesen, so können doch diesmal Umstände vorgefallen seyn, die Noä Schuld vermindern. Ein Jahr liefert einen stärkeren Wein als das andere. Ist's nicht möglich, dafs jetzo, da die Erde durch den fetten Schlamm der Sündfluth und so viele todte Körper gedüngt worden, so vortrefflicher Wein gewachsen, dafs eben das Maafs, welches Noa sonst ohne Schaden getrunken, ihn nun trunken gemacht?" Um Lot in Bezug auf die Wahl seiner Schwiegersöhne zu entschuldigen, bemerkt er S. 519.: „Vielleicht waren diese Männer nicht so arg, als die übrigen Bewohner Sodoms." — „Er wufste vor seine Töchter nicht leicht eine bessere Parthie."

Wo sich eine klare und lebendige Erkenntnifs der Rechtfertigung aus dem Glauben findet, da sehen wir auch alsbald diese Schwierigkeiten und diese gezwungenen Aushülfen schwinden. Wenn wir bei Luther diese Folge noch nicht hervortreten sehen, wenn er z. B. von Abraham meint, „er habe diesen Rath aus einem sehr starken Glauben durch Eingebung des

heiligen Geistes gefafst," W. Th. 1. S. 1188 Walch, so kann dies nur als Inconsequenz und Unfähigkeit, sich von dem tief eingewurzelten Vorurtheile sogleich frei zu machen, betrachtet werden. In der späteren ächt Lutherischen Theologie finden wir diese Inconsequenz ziemlich vollständig beseitigt. Man vgl. z. B. in Bezug auf Abrahams Verhalten in Ägypten mit den befangenen Äufserungen der Kchvv. die unbefangenen von Rambach, Kirchengesch. d. A. T. Th. 1. S. 273.: „Weil er die Augen seiner Vernunft allzu sehr auf die Gefahr richtete, so kam ihm die Verheifsung Gottes aus den Augen hinweg und sein Glaube fing an zu wanken. Wie aber Christus dem Petro die Hand reichte, als er bei dem Anblick einer grofsen Welle zu sinken anfing, also reicht auch hier Gott dem Abraham die Hand, dafs er in dieser Gefahr nicht gänzlich unterging." Noch durchgreifender aber, wie in der Lutherischen, wurde in der Reformirten Kirche das Princip auf den vorliegenden Gegenstand angewandt. Mit trefflichem Beispiele ging hier schon Calvin voran. Wie weit er davon entfernt war, statt der Glaubensgerechtigkeit den Männern Gottes die Werkgerechtigkeit aufzudringen, zeigt z. B. seine Äufserung zu Gen. 25, 28.: *Eant nunc Judaei et in carne glorientur: quum Isaac pluris cibum faciens, quam destinatam filio haereditatem gratuitum dei foedus, quantum in se erat, perverterit.* Es macht ihm ordentlich Freude, die Schwächen auch der Erwählten hervorzuheben, damit die Ehre allein Gottes bleibe. Dafs die spätere Reformirte Theologie in der von ihm angegebenen Richtung verblieb, mögen einige Äufserungen von Heidegger zeigen. Er sagt Th. 2. S. 245. in Bezug auf den Vertrag wegen der Erstgeburt zwischen Jacob und Esau: *quodsi in re procuranda infirmitas Jacobi admixta fuit, eo major fuit gratia dei, quod indulserit tam benigne, ut ostenderet totum id ab electione pendere, non ab operibus, quod unus alii praeferretur.* Und S. 268. in Bezug auf die Erschleichung des Segens durch Jacob: *Proinde Jacobus a peccato minime im-*

munis fuit, quippe qui contra rei veritatem et animi sui sensum se et facto et verbis Esavum professus est. Haec sententia tum divinam sapientiam, tum potentiam, tum humanam et ingenitam omnibus infirmitatem demonstrat. Ostendit enim non obstante infirmitate humana deum opus suum potenter et sapienter exsequi. Eins aber fehlte auch hier noch. Man war nicht im Stande den Grund anzugeben, weshalb der Verf. die anstöfsigen Handlungen, wenn er sie wirklich mifsbilligt, nicht auch ausdrücklich tadelt. Man war noch nicht zur klaren Erkenntnifs seines Zweckes gekommen, und konnte somit auch noch nicht einsehen, dafs das Moralisiren sich mit demselben nicht vertrug. Wäre man zu dieser Einsicht gelangt gewesen, so würde man nicht mehr so viel über die betreffenden Handlungen hin- und hergeredet, sondern das Räsonnement über sie möglichst abgeschnitten haben. So wurde also auch hier noch den Gegnern eine Blöfse und ein Anknüpfungspunct für ihre Angriffe gegeben.

Die roheste Gestaltung des Angriffes ist die, welche von der Ansicht ausgeht, dafs alle Handlungen der Träger der Offenbarung, welche der Verf. berichtet und nicht ausdrücklich mifsbilligt, von ihm gebilligt und für exemplarisch gehalten werden, eine Ansicht, wie sie z. B. bei v. Bohlen S. 259. 93. 364. offen ausgesprochen wird. Ihr stellen wir Folgendes entgegen. 1. Das eine grofse Thema des Pentat. ist die Verherrlichung Jehovahs, des Gottes Israels. Dies ist der Gesichtspunct, von dem der Verf. überall ausgeht. Er schreibt als Theologe und nicht als Moralist und Splitterrichter. Steht dies fest, so zeigt sich, dafs aus dem Stillschweigen des Verf. durchaus nicht auf eine Billigung geschlossen werden kann. Billigung und Mifsbilligung gehörten gleich wenig zur Sache. — Man kann sich in unserer Zeit in diesen Zweck gar wenig finden. Man meint immer wenigstens dem Zwecke der Verherrlichung des Gottes

Israels noch den der Verherrlichung Israels selbst beifügen zu müssen. Die Aufmerksamkeit auf das menschliche Thun und Treiben überwiegt im eigenen Innern so sehr die Aufmerksamkeit auf Gottes Wege, dafs man, auch wenn man im Allgemeinen den Zweck des Verf. richtig erkannt hat, doch immer wieder ihm den eignen subjectiven Gesichtspunct leiht, dafs man unfähig ist, den durchgreifenden Unterschied zwischen einem Moses und einem Herodot zu erkennen, welcher zu Anfang seines Werkes den Zweck desselben dahin bestimmt: ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωυμαστὰ τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα ἀκλεᾶ γένηται. Ohne klare Erkenntnifs dieses Unterschiedes ist aber gar keine tiefere Einsicht in das Wesen des Pent. möglich. Wie die ganze Darstellung in ihm von dem Einen Zwecke der Verherrlichung Gottes beherrscht wird, das wollen wir hier an einer Reihe von Beispielen zeigen. Der Gesichtspunct bei der Erzählung in Gen. C. 12, 10—20. ist der, zu zeigen, wie Gottes Fürsorge über seinem Erwählten wacht; wie er ihn aus der menschlich rathlosen Verlegenheit befreit, in die er sich durch seine eigne Schuld gestürzt hatte; wie er, während Abraham durch seine fleischliche Klugheit das Seinige thut, die Verheifsung zu nichte zu machen, dafür sorgt, dafs die Keuschheit der Stammmutter des erwählten Geschlechtes unverletzt erhalten wird; wie der mächtigste König der damaligen Welt sich vor Abraham, dem wehr- und hülflosen, beugen und ihm seinen Raub zurückerstatten mufs. Fafst man diesen Gesichtspunct ins Auge, so zeigt sich, dafs moralische Reflexionen über Abrahams Betragen, ob er gelogen habe oder nicht u. s. w., gar nicht mehr hieher gehören, wie zu Jes. 1, 3.: „Ein Esel kennt die Krippe seines Herrn," lange Erörterungen aus der Naturgeschichte des Esels, über die Differenz des orientalischen und occidentalischen, wie man sie in dem Comm. von Hendewerk findet. Es giebt ja sonst noch genug Lügen und Zweideutigkeiten in der Welt, an die man solche Reflexionen viel passender

anknüpfen kann. — In der Erzählung der Trennung Abrahams von Lot in Gen. C. 13, 5 ff. ist das Herz die Gnade Gottes über das erwählte Geschlecht, die göttliche Leitung, wodurch Umstände eintraten, welche einen zu diesem Geschlechte nicht gehörenden Bestandtheil von ihm absonderten. Unter dieser Leitung gab Lot freiwillig alle seine Ansprüche an das Land der Verheifsung auf, zu dem die Jordansau nicht mehr gehörte. Dafs die ganze Bedeutung der Begebenheit in den Augen des Erzählers von diesem Puncte abhing, erhellt aus C. 13, 14., wo die Erneuerung der Verheifsung des Landes Canaan an Abraham mit den Worten eingeleitet wird: „Und der Herr sprach zu Abraham, nachdem Lot sich von ihm getrennt hatte." — Die Reflexionen über Abrahams Edelmuth, Friedfertigkeit und verwandtschaftliche Liebe, die man bei dieser Erzählung gewöhnlich anbringt, sind also ganz ungehörig. — Der Mittelpunct der Erzählung in C. 14. ist Gottes Gnade über seinen Erwählten, wodurch er ihn in Stand setzte, mit Königen Krieg zu führen, und ihm den Sieg über dieselben verlieh, auch nach der Rückkehr Könige ihm entgegenführte, den einen in achtender Anerkennung, den andern gar in bittender Unterwürfigkeit. Nur wenn man diesen Zweck verkennt, kann man hier viel Aufhebens machen von Abrahams Treue, seiner Tapferkeit, seiner Demuth, seiner Uneigennützigkeit.

2. Dafs der Verf. nicht den Zweck haben kann, Israel und seine Vorfahren zu verherrlichen, haben wir eben also erwiesen, dafs wir als den alleinigen Zweck, den er verfolgt, die Verherrlichung des Herrn aufzeigten. Auch von anderer Seite aber kommen wir zu demselben Resultat. Der Verf. widerspricht so bestimmt wie möglich dem Wahne der sittlichen Vollkommenheit der Träger der Offenbarung. Am ersten könnte er diese noch Abraham zuzutheilen scheinen, und doch heifst es von diesem in Gen. 15, 6.: „Und Abraham glaubte dem Herrn und er rechnete ihm dies zur Gerechtigkeit." Dabei wird, wie schon Paulus dies in Röm. 3, 1—5. nachweist, vorausgesetzt,

dafs Abraham ein armer Sünder war. Wenn ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wird, so folgt, dafs er der Lebensgerechtigkeit entbehrte; denn wer sie hat, dem wird sie selbst angerechnet. — Das Lied Deut. 32. könnte nirgends unpassender stehen, als in einem Werke, dessen Zweck die Verherrlichung Israels wäre. Man vgl. nur die schroffe Entgegensetzung der Treue des Herrn und der Untreue des Volkes in v. 4. u. 5. Der ganze Abschnitt Deut. 9. 10. führt den Satz durch, dafs dem Herrn allein die Ehre, Israel aber Schaam und Beschämung gebühre. — Wie wenig dem Gesetzgeber selbst fleckenlose Reinheit beigelegt wird, zeigt, was wir schon S. 176. anführten.

3. So sehr sich der Verf. des directen Urtheils über die Moralität der Handlungen der Erwählten enthält, weil dasselbe nicht zur Sache gehörte, so liegt dies Urtheil doch fast überall in den Thatsachen selbst. Abraham z. B. geht auf Saras Rath eine Verbindung mit Hagar ein. Dies wird von dem Verf. nicht ausdrücklich getadelt, aber die Mifsbilligung liegt in den von ihm berichteten Folgen. Die Verletzung der göttlichen Ordnung rächte sich bald. Das unnatürliche Verhältnifs, in das die Sclavin auf der Gebieterin eignen Betrieb zu dieser gesetzt war, bereitete ihr die empfindlichste Kränkung. Ganz besonders aber tritt dies thatsächliche Urtheil in der Geschichte Jacobs hervor. Billigte der Verf. seine Handlungen, wie erklären sich dann die auffallenden Wiedervergeltungen? Der Überlister Jacob wird von seinem Schwiegervater und von seinen Söhnen schmählich betrogen. Gerade durch Trug und List wird ihm das schwerste Kreuz bereitet. Aufserdem mufs er durch zwanzigjährige Dienstbarkeit und durch die Furcht vor seinem Bruder bei seiner Rückkehr büfsen. Die Abneigung Jakobs gegen die ihm aufgedrungene Lea wird, worauf der Verf. in C. 29, 31. ausdrücklich hindeutet, zuerst gestraft durch der geliebten Rahel mehrjährige Kinderlosigkeit, dann durch ihren frühzeitigen Tod. Rebecca wird schwer gestraft durch die Entfernung ihres Lieblingssohnes, der für sie fortan wie todt ist. Diese Thatsachen wer-

den um so bedeutsamer erscheinen, wenn man sie von dem Standpunct der Israelitischen Weltansicht auffaſst, die in allen Schicksalen die vergeltende Hand Gottes erblickt. — Nicht blos durch Thatsachen aber, auch auf andere Weise wird indirect ein miſsbilligendes Urtheil über Thatsachen ausgesprochen, die der Verf. ohne Einmischung jeden Urtheils erzählt hatte. Der eclatanteste Fall ist hier folgender. Die Schandthat, welche die Söhne Jakobs an den Sichemiten verübten, wird von dem Verf. einfach referirt. Zwar theilt er in C. 34, 30. Vorwürfe mit, welche Jacob deshalb seinen Söhnen machte, aber diese Vorwürfe beziehen sich nicht auf die sittliche Verwerflichkeit der That, sondern nur auf ihre muthmaſslichen üblen Folgen, und man könnte sich versucht fühlen, gerade aus ihnen zu schlieſsen, daſs Jakob und daſs der Verf. unsern sittlichen Abscheu gegen diese That nicht gehegt haben, wenn nicht aus C. 35, 5. uns ein Licht darüber aufginge, warum gerade diese Rede Jacobs mitgetheilt wird. Die darin enthaltene Darlegung seiner höchst gefährlichen Lage dient der Nachricht über die Obhut Gottes, durch die er allen bösen Folgen entging, zur Grundlage. So bleiben wir also über das Urtheil des Verf. bei der Erzählung selbst im Ungewissen. In C. 49. theilt er die letzte Rede Jacobs an seine Söhne mit. Hier wird in v. 5. u. 6. noch nach Jahren der tiefste Abscheu gegen die That ausgesprochen. Ebenso verhält es sich auch mit Rubens Blutschande. Sie wird in C. 35, 22. einfach erzählt. Das Urtheil über sie vernehmen wir erst in C. 49, 3. 4. aus dem Munde des sterbenden Jacob. Diese Thatsachen genügen schon allein zur Zurückweisung der ganzen Ansicht der Gegner.

4. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht tritt besonders da hervor, wo das erwählte Geschlecht sich in zwei Partheien theilt. So müſsten nach ihr Isaac, und Jacob und Rebecca von aller Schuld freigesprochen werden, da der Verf. keinen von ihnen ausdrücklich für schuldig erklärt, und doch ist es unmöglich, die eine Parthei zu rechtfertigen, ohne zugleich die andere anzuklagen. —

Ferner, wie bei den Erwählten, so enthält sich auch bei den Nichterwählten der Verf. in der Regel jedes Urtheils über ihre verwerflichen Handlungen. Die kurze Hinweisung auf Esaus profane Gesinnung in Gen. 27, 34. steht in dieser Beziehung sehr vereinzelt da. In der Erzählung von Lots Blutschande mit seinen Töchtern z. B. findet sich kein Wort der Mifsbilligung. Schliefst man nun hier nicht aus dem Stillschweigen auf Billigung, erklärt man es vielmehr daraus, dafs der Verf. einen andern Standpunct einnahm als den eines Moralisten, wie kann man denn bei den Handlungen der Erwählten einen andern Maafsstab anlegen?

Das Ideal der Geschichtschreibung ist die Objectivität. Dies Ziel wurde von der ganzen profanen Historiographie des Alterthums nicht erreicht; vgl. Ulrici, Characteristik der antiken Historiographie S. 5. Die Geschichtschreiber standen mitten in dem Gewirre und Getreibe der Menschen, deren Thaten sie erzählten, das Menschliche war ihnen das Höchste, sie konnten sich von Zuneigung und Abneigung nicht losmachen, es war ihnen unmöglich, diese ihre Gefühle und Interessen nicht in die Darstellung einfliefsen zu lassen, die historische Unschuld zu bewahren, sich ihrer Zeit und ihren Verhältnissen zu entziehen. Ganz anders war es bei der heiligen Geschichtschreibung. Ihr bildet das Menschliche nur ein untergeordnetes Moment. Ihr Blick ist unverwandt auf die grofsen Thaten des Herrn gerichtet. So fühlt sie sich gar nicht versucht zu entstellen, zu moralisiren, zu politisiren, zu rhetorisiren.

So ist es also entschieden: daraus dafs der Verf. verwerfliche Handlungen der Erwählten erzählt ohne sie ausdrücklich zu mifsbilligen, können keine nachtheiligen Schlüsse gegen ihn gezogen werden. Aber der zurückgeschlagene Angriff kehrt bald in anderer Gestalt wieder. Möge, sagt man, der Verf. diese Handlungen gebilligt haben oder nicht, so viel sey gewifs, dafs Männer, welche solche Handlungen begehen, nicht würdig seyen, Träger der göttlichen Offenbarung zu seyn. In dieser Wendung

findet sich der Angriff z. B. bei Hartmann S. 429.: „Mit dem Begriffe Gottes, als eines heiligen Wesens, verträgt sich schlecht die Auszeichnung eines Jacob, den die biblische Geschichte selbst so vieler unmoralischen Handlungen bezüchtigt. — Ein solcher, den als einen Geweihten Jehovah seiner geheimsten Offenbarungen würdigen sollte, mufste in höchster sittlicher Reinheit dastehen." Auch bei diesem Angriffe haben Vertheidiger der Offenbarung ihren Gegnern in die Hände gearbeitet. Einem Lefs z. B., über die Religion Th. 1. S. 261 ff., erscheint Jacob als der schwärzeste Bösewicht. Die Unfähigkeit, die Lichtseite zu erkennen, geht bei ihm mit der höchsten Übertreibung, der Fehler Hand in Hand. Er macht es ihm sogar zum Verbrechen, dafs er Engel sah, und ganze Heerlager von Engeln um sich her versammelt! Wenn er ausruft: „Wer von uns, meine Leser, will nicht lieber Esau als Jacob seyn?" und nun doch noch die göttliche Erwählung Jacobs rechtfertigen will, und zwar mit Berufung darauf, dafs Gott unter so vielen tausend besseren Menschen zu Rom einen stupiden Claudius, einen rasenden Caligula, einen satanischen Tiberius und Nero zum Beherrscher der Welt gemacht habe, wer sähe da nicht den schreienden Widerspruch, erkännte nicht die Berechtigung des Angriffes solchen elenden Vertheidigern gegenüber? Wir stellen diesem Angriffe folgende Bemerkungen entgegen.

1. Es kommt Alles darauf an, dafs man, ehe man auf einzelne Handlungen der Erwählten Gottes die Aufmerksamkeit richtet, einen Blick in das Innerste ihres Herzens thut. Unterläfst man dies, ist man unfähig, das beseelende Princip in ihrem Leben, den Glauben, zu erkennen, tritt auf diese Weise hier das: „Verschwunden ist der *spiritus*, das Phlegma ist geblieben" ein, so hat man es fortan nicht mehr mit den Männern Gottes selbst zu thun, sondern man zerrt nur ihren Leichnam herum. Eine solche Geschichtsbetrachtung ist auf allen andern Gebieten schon durch die Zeit gerichtet. Wer zur Beurtheilung eines Luther keinen andern Maafsstab kennt, als seine

Schimpfworte, wer bei der Beurtheilung Calvins sich nur an seinen Antheil an Servets Verbrennung hält, mufs empfindlich büfsen. Nur auf diesem Gebiete hat sich diese im höchsten Grade geistlose Weise noch gehalten. — Bei Jacob z. B. lese man, ehe man zur Prüfung der gegen ihn erhobenen Anklagen schreitet, sein Gebet in Gen. 32, 10—13. Vielleicht wird man darüber die Splitterrichterei etwas vergessen, und lieber in sich schlagen und Gott um gleichen Glauben und gleiche Demuth bitten. — Aber Geist wird nur vom Geiste, Glaube nur vom Glauben erkannt, moralisiren und splitterrichten aber kann auch der ärgste Bösewicht, und so können wir nicht erwarten, dafs der Anforderung, die wir gestellt haben, allgemein entsprochen werde. Wie können diejenigen das religiöse Moment bei den Patriarchen recht erfassen und würdigen, deren eigene religiöse Rohheit so grofs ist, dafs sie mit Hartmann S. 431. die Erzählung von der Himmelsleiter, die der Herr selbst in Joh. 1, 52. als eine in seiner Erscheinung erfüllte Weissagung bezeichnet, und die von Jacobs Kampf, für eine Erfindung menschlichen Aberwitzes erklären, die auf abgeschmackten Vorstellungen von dem göttlichen Wesen beruhe! — Wer aber die Fähigkeit zur tieferen Auffassung besitzt, dem wird gewifs nie der Gedanke kommen, dafs z. B. Esau sich besser zum Träger der göttlichen Offenbarungen geeignet habe als Jacob. Esau ist der Repräsentant der natürlichen Gutmüthigkeit und Biederkeit, verbunden mit Rohheit und Unempfänglichkeit für das Höhere. Er ist ein Mensch ohne Ahnung und ohne Sehnsucht, der im Sichtbaren sein Genüge findet, kurz ein βέβηλος, Hebr. 12, 16. Seine Sinnesart prägte sich ab in der Wahl seines Berufes. Er ist der Typus von „Esaus weltgesinnter Art, die das Brausen liebet draufsen und sich nicht vorm Feind bewahrt." Höchst bezeichnend für seine ganze Lebensrichtung ist der Name Edom, Gen. 25, 30. In dem „von diesem rothen, diesem rothen," sprach sich sein ganzer Character aus. Solche Naturen, auch wenn die Gnade ihr Herz erweicht, was bei Esau nicht geschah,

sind nicht geeignet, an die Spitze einer religiösen Entwickelung gestellt zu werden. Dazu gehört nicht blos der Glaube, zu dem jedes Individuum gelangen kann, sondern auch der Glaube als χάρισμα, der ein natürliches Substrat voraussetzt, das sich bei solchen Characteren nicht findet. Jacobs Natürlichkeit ist viel complicirter als die Esaus. Er hat weit mehr Falten und Kammern in seinem Herzen, ihm selbst und Andern schwer zu durchschauen, während man einen Mann wie Esau in einer Stunde so ziemlich kennen lernen kann. Er ist sanft und weich, empfindsam, empfänglich für jede Berührung mit der höheren Welt, voll Anlage, die Himmel offen und die Engel Gottes herabsteigen und hinaufsteigen zu sehen, aber dabei, wie alle Charactere mit vorherrschender Phantasie, großer Selbsttäuschung, starker Versuchung zur Unlauterkeit unterworfen, geneigt zur List und Verschlagenheit und der Offenheit entbehrend. Diesen Mann nahm Gott in seine Schule, um ihn von dem vielen Schatten zu befreien, der immer da ist, wo vieles Licht, und zwar in die Schule, in der allein etwas gründlich gelernt wird, und in dieser Schule wurde Jacob Israel, während der gar nicht schulfähige Esau Esau blieb.

2. Faßt man die Sachen so wie sie liegen, so zeigt sich, daß die Fehltritte der Erwählten, wo sie wirklich statt finden, und ihnen nicht blos angedichtet werden, Schwachheitssünden sind, welche den Gnadenstand nicht aufheben, sondern nur die Nothwendigkeit einer ferneren Läuterung darthun, vgl. Joh, 15, 2. — Es käme hier darauf an, dasjenige zu beseitigen, was den Patriarchen entweder ganz mit Unrecht aufgebürdet, oder doch ihnen zum Übelsten ausgelegt worden ist, wir müssen uns hier aber mit einigen Andeutungen begnügen. Das Urtheil über Jacobs Vertrag mit Esau wegen der Erstgeburt wird sich milder stellen, wenn man bedenkt, 1. daß es sich hier nur um zukünftige, dem Glauben angehörende Güter handelte. Sich die niederen Rechte der Erstgeburt zu verschaffen, machte Jacob nie einen Versuch. Im Gegentheil, er tritt nach der Rückkehr aus

Mesopotamien in fast übertriebener Demuth gegen Esau auf, eben um jeden Verdacht zu vermeiden, dafs er nach diesem Ziele strebe. 2. Dafs Jacob wufste, dafs ihm die Erstgeburt von Gott bestimmt, und 3. dafs er einsah, wie wenig sein Bruder zum Träger der göttlichen Offenbarung geeignet war. Es ist auch nicht im Entferntesten die Absicht, durch diese Bemerkungen ihn zu rechtfertigen, aber das geht doch aus ihnen hervor, dafs seine Vergehung einem ganz andern Gebiete angehört, als dem sie gewöhnlich zugetheilt wird. Man achte aber besonders darauf, wie mitten durch die Verirrung das bessere Element in Jacob hervorleuchtet. Er hat doch Glauben an Gottes Wort, Sinn für Gottes Gnade. — Ungefähr dasselbe gilt auch in Bezug auf Jacobs Erschleichung des Segens. Dafs Jacob und Rebecca den Zweck so hoch halten, zeigt, dafs ein guter Kern in ihnen war, dafs sie schlechte Mittel zu seiner Erreichung wählen, zeigt, wie sehr sie noch der Reinigung bedürfen. Jacob wollte nicht etwa fremdes Gut an sich reifsen, sondern nur das ihm gebührende, das eben in Gefahr war, in unrechte Hände zu kommen, sich sichern, und zu diesem guten Zwecke bedient er sich eines schlechten Mittels. Dafs so Isaac selbst die Sache ansah, liegt in seinem Betragen nach Entdekkung des Betruges. Obschon er diesen als Betrug erkennt — vgl. das בְּמִרְמָה in C. 27, 35., was Onkelos und Jonathan, für sie sehr characteristisch, durch *per sapientiam*, בְּחוּכְמָא, wiedergeben — so erkennt er doch in dem Geschehenen Gottes unsichtbare Hand. Auf diese hinzuweisen, darauf ist der Verf. allein bedacht. Was würden ohne sie jene menschlichen Mittel vermocht haben! Der Betrug war ja so leicht zu entdecken! Dafs dies nicht geschah, dafs der Segen wider des Segnenden Willen Jacob zu Theil wurde, zeigte deutlich, dafs ihm Gott denselben gewähren wollte. Isaacs Verschuldung war, bei allem Scheine des Gegentheils, gröfser als die Jacobs und Rebeccas. Er verkannte, dafs es sich um das Erbe handelte, was er als Isaac, als Sohn der Verheifsung besafs. Sein fleischliches

Verfahren verleitete Rebecca zur Wahl des fleischlichen Mittels, aus seiner Sünde ging ihre Sünde hervor, ohne dadurch weniger Sünde zu werden. Was sie recht eigentlich zur Sünde macht, ist die Unlebendigkeit des Gottesbewufstseyns, welche sie zu dem Wahne verleitete, dafs sie Gott nachhelfen müfsten; der Betrug war nur das Abgeleitete, Secondäre. Vortrefflich ist das Urtheil von Roos über diese Begebenheit: „Isaac hat gefehlt, dafs er den Esau allein hat segnen wollen. Rebecca hat gefehlt, dafs sie nicht Gott vertraut, er werde die Sache wohl hinausführen. Jacob sündigte, dafs er nach dem Rathe seiner Mutter Lügen redete, da er doch Gott hätte mehr gehorchen sollen als der Mutter. Weil sie aber nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit (Schwäche) sündigten, und ihr Glaube dabei nicht aufhörte, so wurden sie doch erhalten. Ihre Fehler waren hiebei noch besser, als die Tugenden des Esau und aller Weltkinder." Es ist characteristisch für das Zeitalter der Stunden der Andacht, dafs man auf Esaus Thränen, welche die Schrift besser zu würdigen weifs, vgl. Hebr. 12, 17., ein so grofses Gewicht legt, ihn auf Grund derselben zu einem halben Heiligen macht, und darüber seinen von der gröfsten sittlichen Rohheit zeugenden Plan des Brudermordes ganz aufser Acht läfst. Rechnet es ihm doch Lefs S. 266. zum Lobe an, dafs er gerade heraussagte, er wolle Jacob tödten! — Das Verfahren Jacobs gegen Laban soll nicht gerechtfertigt werden. Es ist hier wie bei der Erstgeburt und dem Segen, der listige Jacob will Gott nachhelfen. Die Gründe aber, welche das Urtheil über sein Betragen mildern, liegen so auf der Oberfläche, dafs wir sie nicht anzuführen brauchen. Darauf aber müssen wir hinweisen, dafs das Mittel, welches Jacob anwendet, keineswegs von ihm und von dem Referenten auf Gott zurückgeführt wird. Nur durch Mifsverstand hat man dies aus Gen. 31, 11. abnehmen wollen. Es wird dort nicht etwa Jacob geboten, was er thun, sondern nur vorhergesagt, was geschehen soll und auch ohne das von ihm angewandte und ihm allein angehörende Mittel geschehen

seyn würde. Dem Verf. aber kommt es nicht darauf an, seine Schuld hervorzuheben. Ihm kommt nur der Antheil Gottes bei der Sache in Betracht, Gottes Gnade in der Erfüllung seiner Jacob ertheilten Zusage, die diesem das Bekenntnifs entlockt: „Herr, ich bin zu geringe aller Barmherzigkeit, die du an mir gethan hast; mit diesem meinem Stabe ging ich über den Jordan, und jetzt bin ich geworden zu zwei Heeren." Das menschliche Mittel würde nur sehr geringe Wirkung gehabt haben, wenn Gott nicht seinen Segen darauf gelegt hätte. — Auf Jacobs Betragen gegen Esau nach der Rückkehr aus Mesopotamien gründet man den Vorwurf der Kriecherei und eines kleingeistigen Argwohns. Allein was das Erste betrifft, so beachte man, dafs Jacob die Aufgabe gestellt war, seinem Bruder den Verdacht zu benehmen, als wolle er eine fleischliche Superiorität über ihn behaupten, und in Bezug auf das Letztere bemerken wir, dafs Jacob ein besserer Psychologe war, als diejenigen, welche diesen Vorwurf gegen ihn erheben. Jacob kannte Esaus Rohheit, von welcher der grausame Spafs, den er sich eben erst erlaubt hatte — er giebt den Friedensboten Jacobs keine Antwort — und seine Leidenschaftlichkeit zu gut, als dafs er nicht im Interesse des eben hergestellten guten Vernehmens jede zu nahe Berührung vermieden hätte. Speciell rechnet man Jacob sein Versprechen, zu seinem Bruder nach Seir zu kommen, das er gar nicht die Absicht gehabt habe, zu erfüllen, sehr hoch an. Wäre dem wirklich so, so hätten wir hier einen Fall, wo der alte Jacob, nicht der neue Israel, sich noch einmal kund gäbe. Doch können wir, da der Erzähler ganz andre Zwecke verfolgt, und uns daher durchaus keine sichre Data vorliegen, gar zu keiner sicheren Entscheidung gelangen, an der uns aber auch wenig liegen kann, da uns die Geschichte zu ganz andern Zwecken gegeben ist.

Gegen Joseph wird die Beschuldigung erhoben, dafs er ein freies Volk der Despotie unterworfen und die Leibeigenschaft eingeführt habe, vgl. z. B. v. Bohlen S. 423. Wir wollen uns

hier nicht auf eine ausführliche Beleuchtung dieser Beschuldigung einlassen; folgende Stelle aus der Abh. *de la propriété foncière en Égypte* in der *Correspondance d'Orient par Michaud et Poujoulat t.* 8. S. 60. Brüss. wird aber hinreichen zu zeigen, dafs man mit ihr nicht so roh zufahren darf: *En examinant avec attention à quoi tient la fertilité ou la stérilité du sol, on conçoit d'abord que la propriété des terres n'a pas dû être soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que dans d'autres contrées; partout ailleurs la propriété territoriale reçoit sa valeur de la nature et de l'exposition des terrains, de l'influence et des pluies du ciel, du travail et de l'industrie de l'homme; ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, sont un véritable présent du fleuve. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Égypte, le Nil avait besoin d'une main puissante qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernemens intervint, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte, et modifier les droits de la propriété foncière.*

Was in dem Leben der Patriarchen sittlich Verwerfliches vorkommt, sind Schwachheiten, die man nicht mit dem Wesen des Gnadenstandes für unverträglich halten kann — zumal wenn man bedenkt, dafs sie meist in die Anfänge des Verhältnisses der Einzelnen zu Gott fallen, und welche Zeit es damals im Reiche Gottes war — ohne überhaupt jede Möglichkeit einer Verbindung Gottes mit den Menschen zu zerstören. Anders verhält es sich mit den Söhnen Jacobs. Bei diesen kommen allerdings Dinge vor, die mit dem Gnadenstande unverträglich sind. Allein man beachte, dafs die Erwählung einer Familie, eines ganzen Volkes, wesentlich verschieden ist von der eines Individuums. Ruben, Simeon und Levi stehen in ganz anderem Ver-

hältniſs, als Abraham, Isaac und Jacob. Sobald eine Familie, ein Volk Gegenstand der Erwählung ist, genügt es, wenn in der Masse sich eine ἐκλογή findet. Diese wird hier durch Joseph repräsentirt. War doch auch unter den 12 Aposteln Christi wenigstens ein Judas!

Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern.

Sehr verbreitet ist die Beschuldigung gegen den Pent, welche sich auf die in ihm enthaltene Lehre von der Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern gründet. So bemerkt, nach dem Vorgange der Englischen Deisten, Kant S. 178, alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung der Gebote werden auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt jedermann zugetheilt werden können, „und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen, indem beide (Belohnung und Bestrafung) auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen practischen Antheil genommen, treffen sollen, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel seyn kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider seyn würde." Und v. Bohlen, E. S. 153., sagt: „Ex. 34, 7. spricht die gereinigte Vorstellung der Propheten aus, daſs Jehovah die Missethat vergebe, und tilgt nicht einmal den Widerspruch, daſs er sie räche an Kindern und Kindeskindern bis ins 3te und 4te Glied, gegen welches Levitische Dogma (vgl. Ex. 20, 5., Num. 14, 18.) späterhin Ezechiel in einem ganzen Capitel polemisirt."

Es ist unverkennbar, daſs auch hier den Gegnern der Offenbarung von manchen Vertheidigern derselben Vorschub geleistet worden, welche mit ihnen von der Voraussetzung ausgehen, daſs das Gesetz den Kindern wegen der ihnen ganz fremden Sünde der Väter Unheil drohe. Wie von dieser Voraussetzung aus das Gesetz völlig unrettbar ist, mögen ihre Rechtfertigungen sei-

zeigen. Grotius, *de jure belli et pacis vol. II. p.* 593. *ed. Barbeyrac* sagt: *deus quidem in lege Hebraeis data paternam impietatem in posteros se vindicaturum minatur: sed ipse jus dominii plenissimum habet, ut in res nostras, ita in vitam nostram.* Allein dabei liegt eine Verwechselung der Freiheit Gottes in Bezug auf menschliche Ansprüche und der Freiheit von den Gesetzen seines eignen Wesens zu Grunde. Gott ist uns nichts schuldig, aber er ist sich selbst es schuldig, dafs er nur den Schuldigen straft. Willkühr ist nur Scheinfreiheit. Die höchste Freiheit ist die völligste Gebundenheit an das Gute. — Warburton, der sich sehr ausführlich über diese Anordnung verbreitet, göttl. Sendung Mose's Th. 3. S. 135 ff., spricht die rohe Vorstellung aus, sie sey nicht wider die Gerechtigkeit gewesen, weil sie in den Vertrag eingerückt worden. Er betrachtet sie blos als temporär, als Surrogat der Lehre vom zukünftigen Leben. Jeremias, in C. 31, 29—33., und Ezechiel in C. 18. sollen die Abschaffung ankündigen. — Michaelis, M. R. Th. 5. §. 229. und Anm. zu Ex. 20, 5. meint allen Schwierigkeiten durch die Bemerkung auszuweichen, es handle sich nur um zeitliche Übel. „Auf die Art geschieht den Kindern, an denen Gott der Väter Sünden straft, nicht Unrecht und doch ihren Vätern wehe. Denn zeitliches Übel oder Wohl theilt die Providenz ohnehin nicht immer nach Verdiensten aus, und fürchten die Kinder Gott, so wird das zugeschickte Übel ihnen ein heilsames Mittel zu ihrem Besten seyn, folgen sie aber ihren bösen Vätern nach, so ist es für sie eine wohlverdiente Strafe." Dagegen genügt aber die einfache Bemerkung: es ist in den betreffenden St. nicht von Leiden, sondern von Strafe die Rede. Ob zeitlich oder nicht zeitlich, macht keinen Unterschied. Ein Gott, der zeitliche Strafen über den Unschuldigen verhängen kann, kann auch ewige verhängen. — Ebenso unhaltbar ist auch die Auskunft, welche Flatt, Magazin St. 3, S. 116., ergreift, es handle sich nur um die natürlichen Folgen der Sünde. Diese Unterscheidung ist in den betr. St. gar nicht angedeutet, und

dann richtet man auch mit ihr gar nichts aus, da die natürlichen Folgen doch immer als Strafe betrachtet werden müssen, und somit den positiven Strafen gleichstehen.

Die richtige Ansicht, bei der alle Schwierigkeiten schwinden, die sich schon bei den chaldäischen Paraphrasten Onkelos, welcher hinzufügt: *quando pergunt filii peccando pone parentes*, und Jonathan findet, und die von Gerhard, *loc. th. t.* 5. *p.* 298., Steudel, Glaubensl. S. 159., und vielen Anderen vertheidigt wird, ist die, dafs die Drohung gegen diejenigen Kinder gerichtet ist, welche in die Fufsstapfen der Väter treten. Dafür sprechen folgende Gründe.

1. Dafs unter den Heiden der Brauch, die Strafen auch auf die Kinder der Verbrecher auszudehnen, weit verbreitet war, zeigt z. B. die Äufserung von Cicero, *ad Brutum ep.* 15.: *In qua videtur illud esse crudele, quod ad liberos, qui nihil meruerunt, poena pervenit. Sed id et antiquum est et omnium civitatum.* Schon hier aber ist die Meinung sicher falsch, dafs die Schuld der Väter nach der Ansicht derer, welche die Strafe verhängten, für die Kinder eine blos äufserliche war. Auf den tiefsten Grund des Brauches weisen folgende Worte Plutarchs hin, *de sera num. vind.*, mor. Schr. von Kaltwasser, Th. 5. S. 51.: „Den Kindern böser Eltern ist gerade der vornehmste und wichtigste Theil angeboren, der niemals ruhig und unthätig bleibt, durch den sie nicht allein leben und wachsen, sondern auch in ihrer Gesinnung regiert werden. Es ist folglich weder grausam noch ungereimt, wenn sie als Abkömmlinge derselben auch an ihrem Lohne Theil haben." Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme, dieser Satz, welcher für das Heidenthum um so mehr Wahrheit hatte, je weniger dasselbe ein lebendiges Princip der Wiedergeburt besafs, lag dem Brauche zu Grunde, und es ist sicher nicht im Geiste des Alterthums, wenn Cicero *ad Brutum ep.* 12. den Zweck und Entstehungsgrund desselben dahin angiebt: *ut caritas liberorum amiciores parentes reipublicae redderet.* 2. Es heifst in

Deut 24, 16.: „Nicht sollen getödtet werden Väter wegen der Kinder und Kinder wegen der Väter; jeder soll für seine Sünde sterben." Einen merkwürdigen Fall, wo diese Verordnung in Ausübung kam, finden wir in 2 Regg. 14, 6., 2 Chron. 25, 4. Sie ist unerklärlich, wenn sich Ex. 20, 5.: „Heimsuchend die Missethat der Väter an den Kindern bis ins 3te und 4te Glied," auf die Söhne schlechthin und im Allgemeinen bezieht. Denn dann ist kein Grund vorhanden, weshalb die Obrigkeit, Gottes Dienerin zur Rache über die Übelthäter, nicht das Verfahren Gottes sich zur Norm und zum Muster nehmen sollte. Sind aber die Söhne leiblich-geistliche, so ist der Grund des Unterschiedes klar. Nur Gott sieht ins Herz. — Diese St. zeigt zugleich deutlich, dafs der Grund der Bestrafung der Kinder mit den Vätern nicht, wozu man von einer gewissen Seite her geneigt seyn wird, in Mangel an Erkenntnifs der „Subjectivität" gesucht werden kann, der Einzelne nicht blos als Glied des Ganzen gefafst wurde. 3. Die betr. Stellen selbst fordern laut diese Erklärung. In Ex. 34, 6. 7. heifst es: „Und der Herr ging bei ihm vorüber und rief: Jehovah, Jehovah, Gott gnädig und barmherzig, langmüthig und von grofser Gnade und Treue, bewahrend Gnade den Tausenden, vergebend Schuld und Missethat und Sünde, und nicht vernichten wird er; heimsuchend Schuld der Väter an den Söhnen und an den Söhnen der Söhne bis ins 3te und 4te Glied." Die gangbare Erklärung ist unverträglich mit dem hier hervortretenden Grundcharacter Gottes. Wie könnte das: Gott ist Liebe, kräftiger gesagt seyn als hier! Ein solcher Gott straft nur, wo er strafen mufs, hat nicht Gefallen an dem Tode des Sünders, sondern dafs er sich bekehre und lebe. — Wäre in Ex. 20, 5. 6. die Drohung so äufserlich aufzufassen, so wäre es auch die Segensverkündung. Dann wäre Israel für immer, wenigstens auf tausend Generationen nach Abraham, Isaac und Jacob geborgen. Dafs dies aber nicht der Sinn seyn kann, geht aus einer Menge der klarsten Aussprüche hervor. — Mit Recht bemerkt Steudel, das: „Die mich has-

sen," zeige, dafs an den Vätern gleiche Kinder zu denken. Dafs man das לְשֹׂנְאָי nicht blos auf die Väter beziehen darf, zeigt das entsprechende: „Denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren," in der Segensverkündung. Es werden zwei grofse Classen gegeneinander gestellt, die der Gottlosen, in welcher der Fluch, und die der Frommen, in welcher der Segen forterbt. — In Num. 14, 17 ff., wo Gott ebenfalls als derjenige bezeichnet wird, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, haben wir einen Fall, wo die Strafe in ihrem Laufe aufgehalten wird. Die gegenwärtige Generation (die Väter) unterliegt der Strafe, aber die neu heranwachsende (die Söhne) wird begnadigt. Dies ist undenkbar, wenn die blofse äufsere Sohnschaft ohne weiteres in die Theilnahme an der Strafe verwickelt, der Fluch gleich einem unabwendbaren Verhängnifs auf den Kindern gottloser Eltern ruht. — 4. Die gangbare Auffassung ist unverträglich mit den anderweitigen Aussprüchen des Pent. in Bezug auf die Zurechnung. Schon Abraham spricht Gen. 18, 25.: „Fern sey es von dir, dafs du also thust, dafs du tödtest den Gerechten mit dem Bösen, und es ergehe dem Gerechten wie dem Bösen. Fern sey es von dir! Der Richter der ganzen Welt sollte nicht Recht thun?" Ganz besonders aber ist als der beste Commentar zu unserer St. zu beachten Lev. 26, 39.: „Und die Übriggebliebenen unter euch sollen verschmachten wegen ihrer Missethat in den Ländern ihrer Feinde, und auch wegen der Missethat ihrer Väter mit ihnen sollen sie verschmachten (man übersehe nicht das אַף und ebenso auch das אִתָּם). V. 40.: Da bekennen sie ihre Missethat und die Missethat ihrer Väter. — V. 42.: Und ich gedenke meines Bundes mit Jacob" u. s. w. Hienach ist der Segen nicht unverlierbar, der Fluch nicht unbezwinglich. Der Segen ist nicht den blos leiblichen Nachkommen Abrahams, Isaacs und Jacobs ertheilt, sondern den leiblich-geistlichen; ebenso der Fluch nicht den blos leiblichen Nachkommen der Sünder. 5. Es ist durchgängige Lehre der heil. Schrift auch in ihren übrigen BB., dafs Niemand

ohne seine eigne Verschuldung gestraft wird, dafs nur die gottlosen Söhne in die Strafe der Väter verflochten werden. Jeremias in C. 32, 18.: „Der du Gnade erzeigst auf tausend und vergiltst die Schuld der Väter in den Busen ihrer Söhne nach ihnen," redet wie das Gesetz und mit wörtlicher Beziehung auf dasselbe von einer Bestrafung der Schuld der Väter an den Kindern; aber dafs man an Kinder zu denken hat, auf welche der Geist der Väter übergegangen ist, in denen ihre Gesinnung fortwuchert, zeigt gleich v. 19., worin die Lehre von der persönlichen Zurechnung so bestimmt als möglich ausgesprochen wird. „Du, dessen Augen geöffnet sind über alle Wege der Menschenkinder, dafs du gebest einem jeglichen nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Handlungen." Die Söhne, auf welche Jeremias zielt, waren ja selbst schuldig, vgl. v. 30.: „Sie thun das Böse in meinen Augen von ihrer Jugend an." V. 31.: Von dem Tage an, da sie dieselbe gebaut haben, bis auf diesen Tag." Jonathan ergänzt also auch hier richtig nach dem: ihrer Söhne: *quando complent peccando post illos.* — In Jerem. 31, 29. 30.: „In jenen Tagen werden sie nicht mehr sagen: die Väter haben Herlinge gegessen und der Kinder Zähne sind stumpf geworden; sondern (also werden sie sagen, oder es wird allgemein erkannt werden, dafs) jedermann stirbt wegen seiner Sünde, und wer Herlinge ifst, dessen Zähne werden stumpf," wird die gangbare Auffassung der Stellen des Gesetzes über die Bestrafung der Sünden der Väter an den Kindern als ein gottloses Mifsverständnifs bezeichnet, dessen man sich dereinst, wenn die überschwängliche Offenbarung der Gnade Gottes erfolgt ist, schämen wird. — Einen Commentar zu dieser St. bildet Ez. C. 18., worin das von Jeremias berührte Mifsverständnifs der Aussprüche des Gesetzes, auf deren Grund die Unbufsfertigen die in ihnen liegende Schuld ihres Unglückes auf Gott wälzten, ausführlich und *ex professo* widerlegt wird. (Es heifst auf grobe Weise das Verhältnifs des Ezechiel zum Pent. verkennen, wenn man meint, er wolle hier das Gesetz

verbessern.) Zuerst in v. 1—3. das gottlose Sprüchwort und die Erklärung, dafs es nicht ferner in Israel vernommen werden soll. Dann in v. 4. die Thesis, an der sich, indem sie die persönliche Zurechnung feststellt, das Mifsverständnifs brechen mufs: „Siehe alle Seelen sind mein, mein die Seele des Vaters und des Sohnes, die Seele, welche sündigt, die soll sterben." Darauf die Ausführung im Einzelnen. Nach v. 5 ff. kann sich in drei Generationen das Verhältnifs dreimal ändern — der gerechte Vater Leben, der ungerechte Sohn Tod, der gerechte Sohn des ungerechten Vaters Leben. Die Summe wird in v. 20 ff. in den Worten zusammengefafst: „Die Seele, welche sündiget, die soll sterben; der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters und der Vater nicht tragen die Missethat des Sohnes; die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihn kommen und die Bosheit des Bösen soll auf ihn kommen. Und der Gottlose, wenn er sich bekehrt von allen seinen Sünden — — soll er leben, nicht sterben, — — Ich habe nicht Gefallen an dem Tode des Sünders, sondern dafs er sich bekehre und lebe." Nachdem der Wahn beseitigt worden, dafs das Leiden als Strafe fremder Schuld und also als unabwendbares Verhängnifs auf dem Volke laste, wird dasselbe in v. 30 ff. ermahnt, dafs es sich durch wahre Bekehrung aus dem Tode zum Leben erhebe. — Dieselbe Lehre findet sich im N. T.; vgl. bes. Matth. 23, 29 ff. In v. 31. (ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας) legt Christus Gewicht darauf, dafs die Pharisäer die Prophetenmörder als ihre Väter bezeichneten. Wären sie durch die Gesinnung ganz von ihnen geschieden, so würde die leibliche Abstammung ihnen in den Hintergrund treten. Es mufs also hier, wie schon im Exodus, der feinere Begriff der Kindschaft ins Auge gefafst werden, wie er schon jenem dem Abraham gewordenen göttlichen Ausspruche zu Grunde liegt: in Isaac soll dir Same genannt werden; wie er vom Herrn in Joh. 8, 39 ff.: ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστι. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα

τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε. — — ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, gegen die Juden festgestellt wird *). — Das ἐφονεύσατε in v. 35. zeigt, dafs die Söhne nur als Theilnehmer an der Schuld der Väter von der Strafe für ihre Vergehungen betroffen werden **). Nach v. 37. würde der Bann sofort gelöst worden seyn, wenn Jerusalem sich bekehrt hätte, wozu ihm der Herr alle Mittel darbot. „Und ihr habt nicht gewollt!"

Der Particularismus des Pentateuch.

Einer der hartnäckigsten Vorwürfe gegen den Pent. ist auf seinen Particularismus gegründet. Er wurde schon von den Englischen Deisten erhoben, vgl. z. B. Bolingbroke bei Leland T. 2. S. 589. Von diesen entlehnte ihn Kant, bei dem wir ihn S. 179. in seiner rohesten Gestalt vorfinden. „Es ist so weit gefehlt — sagt er — dafs das Judenthum eine zum Zustand der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst ausgemacht habe, dafs es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschlofs, als ein besonderes vom Jehovah für sich ausgewähltes Volk, welches alle Völker anfeindete und dafür von ihnen

---

*) Man vgl. die merkwürdige Stelle des Plutarch l. c. S. 61.: „Wenn von einem lasterhaften Vater ein tugendhafter Sohn erzeugt wird, so wie zuweilen sieche Eltern kraftvolle gesunde Kinder haben, so schenkt Gott einem solchen die dem Geschlechte bestimmte Strafe, weil er nun gleichsam aus der Familie des Lasters in die Familie der Tugend übergetreten ist. Behält aber der Sohn die Ähnlichkeit mit dem verderbten Geschlechte bei, so mufs er denn freilich auch die Strafe des Lasters, wie eine Schuld aus der Erbschaft mitübernehmen."

**) „Diese — bemerkt Olshausen treffend — werden aufgefafst als die reif gewordene böse Frucht, in der sich die Sünde der Gesammtheit der Vorfahren concentrirt und so die grofsen Strafgerichte Gottes herbeiruft. — — Die Kinder der Prophetenmörder reiften zu Christusmördern heran."

angefeindet wurde." Dafs Hegel sich ihn ancignete, wird man in der Ordnung, mit seiner totalen Verkennung des A. T. und mit seinem ganzen religiösen Standpuncte in Übereinstimmung finden. Aber dafs selbst ein Schleiermacher ihn auf so schonungslose Weise aussprach — er sagt Glaubensl. 1. S. 52.: „Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamitischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus" — zeigt, welche feste Wurzeln das Vorurtheil hier in der Zeit geschlagen hat, und wie schwer es auch für den Einsichtsvolleren ist, sich ihm zu entziehen, wenn die allgemeine Einsicht nicht durch specielle, auf eigner Forschung beruhende Einsicht unterstützt wird. Ursprünglich ging das Geschrei gegen den jüdischen Particularismus von solchen aus, die, selbst aller näheren Beziehung zu Gott entbehrend, es nicht leiden konnten, dafs Andere sich einer solchen erfreuen sollten. Sie hatten nichts zu verlieren; das machte sie so eifrig in der Proclamirung der Gleichheit. Es wäre eine Selbstanklage gewesen, wenn sie Andern ein näheres Verhältnifs zu Gott zugestanden hätten. Diese waren dann aber so consequent, gegen den christlichen Particularismus nicht weniger zu eifern wie gegen den jüdischen. Das von ihnen gemünzte falsche Geld wurde dann gutmüthig auch von Manchen angenommen, die in ihrer eignen religiösen Erfahrung den Schlüssel zum Verständnifs des alttesttamentlichen Particularismus besafsen, aber nicht mit ihm umzugehen wufsten. Die Gottesfurcht stimmte nicht selten in das Geschrei der Gottlosigkeit mit ein.

Wir machen zuerst darauf aufmerksam, dafs es in Bezug auf den Vorwurf des Particularismus gar nicht angeht, das N. T. von dem A. T. abzusondern, dafs man ihn entweder aufgeben oder auf beide ausdehnen mufs. Nur die Abhängigkeit der Gedanken von den Neigungen erklärt es, wie man darauf verfallen konnte, in dieser Beziehung das N. T. auf Kosten des A. T. zu erheben. Das N. T. lehrt in Bezug auf die Zeiten des N. B.,

dafs eine besondere Vorsehung Gottes über die Kirche walte, lehrt eine Auswahl in Bezug auf die Völker und auf die Individuen, spricht denen, die den Sohn nicht haben, auch den Vater ab, beschränkt das Gebot der Bruderliebe nur auf die Jünger Christi. Und nicht das allein, der alttestamentliche Particularismus wird im N. T. entschieden und an zahlreichen Stellen anerkannt. Die Heiden werden bis auf Christum als ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Gott, als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ betrachtet; nur innerhalb der Gemeinde Israels findet Theilnahme an den Schätzen des Heiles statt. Man vgl. die schon Th. 2. S. 16 ff. angeführten Aussprüche des Herrn selbst, und vernehme als Repräsentanten der Apostel den grofsen Heidenapostel in Eph. 2, 11—22., Röm. 9, 4. u. a. a. St.

Die beste Apologie des alttestamentlichen und speciell des Mosaischen Particularismus liegt in einer einfachen Darlegung des Sachverhältnisses. Gleich an der Spitze des Pent. treten uns zwei, in ihrer Verbindung den schlechten Particularismus schlechthin ausschliefsende Wahrheiten entgegen. 1. Der Gott des Verfassers ist Gott im vollsten Sinne, ist die Gottheit, der Schöpfer und Herr Himmels und der Erden, und 2. dieser Gott hat in dem ersten Menschenpaare alle Menschen zu seinem Bilde geschaffen. Der schlechte Particularismus mufs nothwendig entweder diese beiden Wahrheiten oder doch eine derselben beseitigen. Der Monotheismus, in seinem Unterschiede von der Monolatrie, ist zugleich Universalismus. „Immer und überall — bemerkt Schleiermacher Th. 1. S. 50. — ist dieser Glaube ganz vorzüglich bestrebt, sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschliefsen" Wie ein Gott nothwendig Aller Gott seyn, für die Heiden nicht weniger sorgen müsse als für die Juden, darauf weist schon der Apostel hin in Röm. 3, 29. 30.: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν. ἐπείπερ εἷς ὁ θεὸς, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. Das einzige Mittel, wodurch der Monoth. sich dem Universalis-

mus entziehen kann, ist, dafs er die ursprüngliche Gleichheit der Menschen aufhebt, eine schon in der Schöpfung begründete Verschiedenheit unter ihnen behauptet, wie z. B. Vertheidiger der Sclaverei gewagt haben, die Neger nur für Halbmenschen auszugeben. Dieses Mittel hat der Israelitische Monotheismus sich von vorn herein abgeschnitten.

In der Geschichte von der Schöpfung an bis auf Abraham ist das ganze Menschengeschlecht Gegenstand der Leitung und Regierung Gottes. Seine Liebe und seine Gerechtigkeit äufsern sich an der gesammten Menschheit. Wie könnte ein Gott, der einmal durch Jahrhunderte das Ganze umfafst hat, sich plötzlich auf ein einzelnes Geschlecht und Volk anders beschränken, als so, dafs die Beschränkung Mittel zukünftiger Entschränkung ist? Über alle Nachkommen Noas wird noch in Gen. 9, 7. der Segen ausgesprochen.

Mit Abrahams Auftreten tritt der Particularismus ins Leben, aber der Universalismus geht ihm nicht blos voran, er geht ihm auch zur Seite. Durch die ganze Genesis hindurch wird als der letzte Endzweck der Erwählung Abrahams und seines Geschlechtes der Segen über alle Völker angegeben. Die Besonderung Gottes zum Gotte Israels geschieht so wenig zum Nachtheil der übrigen Völker, dafs sie vielmehr das Heil derselben zum letzten Zwecke hat. Israel wird abgesondert, um alle Völker zu segnen.

Dafs die temporäre Abwendung Gottes von den Heiden ihren Grund nicht etwa in Gott, sondern in ihnen, in ihrem Abfall hat, welcher jede nähere Beziehung Gottes zu ihnen unmöglich machte, dafs sie also nicht als Zeugnifs gegen den Universalismus geltend gemacht werden kann, geht daraus hervor, dafs die Grenze zwischen Abraham und seinem Geschlechte und der Heidenwelt Anfangs noch mehr eine fliefsende ist. Melchisedek wird von Abraham als Priester des wahren Gottes anerkannt, wie noch Jahrhunderte später Moses mit Jethro durch das Band religiöser Gemeinschaft verbunden ist. Noch giebt es eine heid-

nische Religiösität, יִרְאַת אֱלֹהִים, vgl. Th. 2. S. 352. Als Grund, weshalb schon damals in Bezug auf die Heiden vorzugsweise Gottes strafende Gerechtigkeit hervortritt, wird in Gen. 18, 23 ff. ausdrücklich der angegeben, dafs sie selbst die Beziehung der andern Seiten des göttlichen Wesens auf sich unmöglich gemacht haben. Zehn Gerechte, wenn sie vorhanden wären, würden das ganze Gericht über Sodom aufhalten können.

An der Schwelle totaler Verfinsterung wurde Abraham berufen, damit unter seinem Geschlechte das Licht zur Erleuchtung der Heiden erhalten werde. Will man mit Gott darüber rechten, dafs die temporäre Bevorzugung gerade ihm und seinem Geschlechte zu Theil wurde? Auch dies hatte seinen guten Grund, den wir nicht besser darlegen können, als mit den Worten von Lange, über den geschichtl. Char. d. Evang. gegen Strauſs S. 9.: „Es war nicht ohne tieferen Grund, dafs Abraham der Auserwählte wurde und nicht Lot, später Isaac und nicht Ismael, dann Jacob und nicht Esau. Israel ward zum auserwählten Volke nicht durch Verdienst, aber auch nicht durch eine blind in die Völkermasse hineingreifende göttliche Willkühr. Es war ebenso wohl dazu verordnet, wie es dazu erwählt war; seine Erwählung erwies sich als eine Ordnung; denn von Mutterleibe an, von seinem tiefsten Lebensgrunde her hatte es schon diese Disposition zum Leben in der Offenbarung, eine Genialität für die wahre Religion als Gottesgabe, die es aber nun ethisch auch unter göttlichen Führungen zu entfalten hatte und wirklich entwickelte." Die Geschichte hat die Wahl Gottes gerechtfertigt. Als Volk hat Israel durch Jahrtausende die wahre Gotteslehre als todtes Capital bewahrt, die ἐκλογή, die unter ihm auch in den finstersten Zeiten nicht fehlte, diente als Pflanzschule für das Reich Christi, und realisirte die Aufgabe Israels, der Bote Gottes für die Heiden zu seyn. Beruft man sich dafür, dafs Israel seiner Aufgabe nicht genügt habe, auf die Selbstbeurtheilung des Volkes, so antworten wir, dafs gerade diese Selbstbeurtheilung wieder ein Zeugnifs für das Gegentheil ist.

In den vier letzten Büchern des Pent. tritt der Universalismus mehr zurück, die Aufmerksamkeit wird vorzugsweise auf das besondere Verhältnifs Gottes zu Israel, seinen Vorzug vor den Heiden, gerichtet. Will man dies tadeln? Es kam vor Allem darauf an, dafs Dankbarkeit, innige Liebe zu seinem Gott unter Israel hervorgerufen wurde. Auf dem: dies that ich für dich, beruht das: was thust du für mich? Was aber der Herr an Israel gethan, das konnte nur also recht ins Licht gestellt werden, dafs es mit demjenigen verglichen wurde, was er für die Heiden nicht gethan. Auf diese Weise wurde zugleich der Grund der Hoffnung für die Heiden gelegt, die auf keine andere Weise unter dem Volke entstehen konnte. Das lebendige Bewufstseyn desjenigen, was Gott an Israel gethan, trieb die Hoffnung und die Weissagung desjenigen hervor, was er in Zukunft an den Heiden thun würde, thun mufste. De Wette, bibl. Dogm., §. 119., und von Cölln, Th. 1. S. 283., haben die Ansicht aufgestellt, der Particularismus des Gesetzes sey ein symbolischer, die Beschränkung der Regierung Gottes auf ein einzelnes Volk sey als Zeichen, der Universalismus dagegen, die Idee einer allgemeinen Regierung Gottes, sey als das Bezeichnete, als die Sache selbst zu betrachten. Dieser Ansicht liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Liebesbeweise gegen ein einzelnes Volk, die von dem Gotte ausgehen, der Jehovah heifst und ist, müssen immer zugleich Realweissagungen seyn, ebenso viele Bürgschaften für dasjenige, was er an allen anderen Völkern thun wird, sobald die Zeit ihrer Gnadenfähigkeit gekommen. Von einem blofsen Zeichen kann freilich nicht die Rede seyn. Für die Gegenwart wird das besondere Verhältnifs zu Israel durchweg im Gesetze als durchaus reell betrachtet, und die Ansicht, dafs für jetzt Gott der Sache nach nicht mehr Israels Gott sey, als der aller übrigen Völker, würde von Moses lebhaft perhorrescirt worden seyn. — Noch jetzt entsteht ein lebendiger Universalismus immer nur auf Grund des Particularismus. Jeder hofft gerade so viel für diejenigen, die

Christo noch ferne stehen, als er selbst von seiner Liebe erfahren.

Wie wenig aber ein schlechter Particularismus auch durch die vier letzten Bücher begünstigt werde, mögen folgende Bemerkungen zeigen.

1. Man hat behauptet, diese BB. kennen keine allgemeine Vorsehung Gottes; wo sich die Vorsehung auch auf die Heiden erstrecke, da sey dies nur mit Beziehung auf ihr Verhalten zu Israel der Fall, vgl. Rust, Philos. u. Christenth. S. 175., v. Cölln S. 186. Das Gegentheil zeigt aber Deut. 2, 21., wonach Jehovah die Rephaim vertrieb und ihr Land den Ammonitern gab, v. 22., wonach er vor den Edomitern die Choriter vertilgte. Dafs die allgemeine Vorsehung mehr zurücktritt, findet in der speciellen Bestimmung dieser Bücher seine Erklärung und Rechtfertigung.

2. Der Nächste, der Brüder, ist in diesen Büchern, was nur von dem Interesse verkannt werden konnte, durchweg nicht der Mitmensch, sondern der Mitgenosse τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. Daraus ist vielfach auf einen schlechten Particularismus geschlossen. Diesen Schlüssen treten aber die warmen Empfehlungen der Fremdenliebe hindernd entgegen. „Und den Fremdling — heifst es in Ex. 23, 9. — sollst du nicht drängen, und ihr kennt die Seele des Fremden, denn Fremde wart ihr im Lande Ägypten." In Deut. 27, 19. wird, wer das Recht des Fremden kränkt, verflucht, und dies zu den Capitalverbrechen gezählt. In Lev. 19, 33. 34. heifst es: „Wenn bei euch sich ein Fremdling aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht drücken. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremdling seyn, der sich bei euch aufhält und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremdlinge waret ihr im Lande Ägypten," vgl. noch Ex. 22, 20., Deut. 10, 19. 24, 17. Diese Stellen zeigen, dafs die den Israeliten gebotene Bruderliebe die Menschenliebe nicht aufheben soll, dafs vielmehr die Begründung der Pflichten gegen den Nächsten auf die Israelitische Brüder-

schaft nur darin ihren Grund hat, dafs der Israelit in der Regel nur mit Israeliten zu thun hatte, so dafs das stärkere Motiv gewählt werden konnte. Sie zeigen zugleich, wie falsch es ist, wenn behauptet wird, der Gott des Pent. verhalte sich gegen die Heiden rein ausschliefsend und abstofsend. Wie könnte ein solcher Gott wohl seinem Volke Liebe zu denen gebieten, die er selbst nicht liebt? Wie kann der, den der Israelit lieben soll, wie sich selbst, Gott gleichgültig oder gar verhafst seyn? Es läfst sich mit Fug und Recht behaupten, dafs diese nicht vereinzelt dastehenden, sondern durch den ganzen Pent. sich hindurchziehenden Aussprüche eine indirecte Messianische Weissagung enthalten. — Um die Bedeutung d. St. recht zu würdigen, beachte man, wie abstofsend sich die Volksgeister im Alterthum gegeneinander verhielten. Schon in der Sprache prägt sich dies ab. *Hostis* ist ursprünglich = *peregrinus*, vgl. Forcellini s. v. Unter allen Völkern des Alterthums aber war der Fremdenhafs bei den Ägyptern am gröfsten. Die Fremden, die vor Psammetich nach Ägypten kamen, wurden getödtet oder zu Sclaven gemacht, vgl. Diod. Sic. 1. S. 78., Strabo 17. p. 1142. Alm. Bei den Ägyptern, deren Fremdenhafs auf's engste mit ihrer Religion zusammenhängt, kann man lernen, was Particularismus ist, und wie der Pent. in dieser Beziehung beschaffen seyn würde, wenn Moses ins Leben eingeführt hätte, was er in dieser Schule gelernt. — Diese Verordnungen in Bezug auf einzelne Glieder fremder Völker zeigen zugleich, dafs die Stellung, welche den Israeliten gegen das Ganze dieser Völker geboten, die Absonderung von ihnen, die ihnen vorgeschrieben wird, nur den im Gesetze selbst angegebenen Grund, die Gefahr der Ansteckung, die Schwäche der Israeliten haben kann. Die Anweisung einer andern Stellung gegen die Heidenvölker wäre Lieblosigkeit nicht blos gegen Israel, sondern gegen die Heiden selbst gewesen. Helfen konnte diesen Israel noch nichts, theils wegen seiner eignen Schwäche, theils weil die Zeit noch nicht erfüllt war, und wenn es selbst Schaden nahm,

wenn es in heidnischem Wesen unterging, so traf der Schaden zugleich die Heiden, welche durch Abrahams Samen gesegnet werden sollten. — Wie wenig es in der Absicht des Gesetzes lag, das den Juden vorgeworfene *odium humani generis* einzuführen, das zeigen außer den angef. St. auch diejenigen, in welchen Israel zarte Achtung gegen die Bande des Blutes, Liebe zu den stammverwandten Völkern eingeschärft wird, vgl. S. 298 ff. 304. Zu beachten ist auch, daß nur paritätische Ehen verboten werden, vgl. S. 108., und daß Moses selbst eine Kuschitin heirathet, Num. 12, 1.

3. Daß die Ausschließung der Völker als solcher von dem Reiche Gottes nicht etwa in einem schlechten Particularismus ihren Grund hat, erhellt aus der Thatsache, daß den Individuen der Zugang dazu offen stand. Selbst Ägypter, Glieder des Volkes, von dem die Israeliten so viel gelitten hatten, konnten in der dritten Generation in die Theokratie aufgenommen werden, Deut. 23, 8. 9. Vgl. über die Aufnahme der Heiden unter das Volk Gottes Christol. Th. 3. S. 51. — Damit war ausgesprochen, daß die Heiden gnadenfähig sind, und sind sie dies, so mußte auch in Zukunft den ganzen Völkern zu Theil werden, was für jetzt blos den Individuen zugestanden werden konnte, wie dies in der Vorherverkündigung der Genesis, daß Japhet in den Hütten Sems wohnen werde, vgl. Christol. 1. 1. S. 46 ff., ausdrücklich ausgesprochen ist.

4. Merkwürdig ist Deut. 32, 43.: „Jubelt, ihr Heiden, über sein Volk; denn er rächt das Blut seiner Knechte." Diese St. enthält, wie so manche ähnliche in den Psalmen, eine indirecte Verkündung der Berufung der Heiden, wie dies schon der Tiefblick des Apostels in Röm. 15, 10. erkannte. Die herrlichen Eigenschaften, welche Gott in den Führungen seines Volkes entfaltet, können ja nur dann Gegenstand triumphirender Freude für die Heiden seyn, wenn sie in dem, was an Israel geschieht, eine Weissagung desjenigen erblicken, was dereinst auch ihnen

zu Theil werden soll. Wäre Gott für alle Zeiten blos der Juden Gott, so würde das „jubelt" sinnlos seyn.

5. Ein untrügliches Kennzeichen des schlechten Particularismus ist die Äufserlichkeit der Bedingungen, an welche die Theilnahme an den göttlichen Gnadensegnungen für die Glieder des begünstigten Volkes geknüpft wird. Wer sähe aber nicht ein, dafs von diesem Merkmale sich im Pentateuch das gerade Gegentheil findet? Diejenigen, welche dem Herrn nicht von Herzen dienen, werden nicht blos von seinen Segnungen ausgeschlossen, sondern es ergeht auch über sie ein Fluch, dessen Gröfse der Gröfse der ihnen dargebotenen Gnade genau entspricht. Man lese nur einmal Lev. 26., Deut. 28. und 32., und urtheile dann, ob auf dem Boden, aus dem solche Drohungen gegen die blos fleischlichen Nachkommen Abrahams erwachsen sind, ein fleischlicher Particularismus gedeihen konnte.

Das Zurücktreten der Lehre von der Unsterblichkeit.

Kant, Rel. d. Vern. S. 177. 78., bemerkt, alle Folgen aus der Übertretung oder Erfüllung der Gebote seyen im Mosaischen Gesetze nur auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt jedermann zugetheilt werden können. „Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum gar keinen Religionsglauben."

Dieser Anstofs ist schon alt. Die Muhammedaner schliefsen daraus, dafs der Pent. nichts vom zukünftigen Leben enthalte, dafs er von den Juden verfälscht seyn müsse. So sagt ein Muhammedanischer Schriftst. bei Maracci, *Prodr. ad Alcor. p.* 13.: *Pentateuchus, quem nunc habemus indignus est, qui habeat deum auctorem. Nihil enim in eo legitur, quod pertineat ad res aeternas, ut ad Paradisum, ad Gehennam, ad judicium extremum, sed omnia, quae sunt in eo, res terrenas ac temporales respiciunt;* vgl. auch Herbelot s. v. Taourat.

Die

Die Deisten legen diesem Argumente gegen den göttlichen Character der Mosaischen Öconomie ein sehr grofses Gewicht bei. Auch Bolingbroke bei Leland Th. 2. S. 718 ff. thut dies, obgleich er selbst an zukünftige Belohnungen und Bestrafungen nicht glaubt. Der Deutsche Rationalismus trat Anfangs in dieser Beziehung ganz in die Fufsstapfen des Englischen Deismus. Oft wurde es ausgesprochen: durch das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit werde die Mosaische Religion unter die heidnischen erniedrigt. De Wette lenkte aber hier zuerst etwas ein. Er meint, bibl. Theolog. §. 113., Moses habe die Lehre von der Unsterblichkeit zwar von den Ägyptern her gekannt, aber sie nicht eingeführt, weil sie ohne Mythologie nicht zu geben war, weil sie Veranlassung zum Todtendienste geben konnte u. s. w. Hier wird doch schon zwischen Unsterblichkeit und Unsterblichkeit unterschieden, anerkannt, dafs das gänzliche Ignoriren der Lehre von der Unsterblichkeit einem höheren Standpuncte angehören kann, als der Glaube an Unsterblichkeit in einer rohen Form. Es wird sogar zugestanden, dafs sich Keime der wahren Lehre von der Unsterblichkeit vorfinden. „Von einem seligen Leben bei Gott — heifst es §. 114. — liegen Andeutungen in dem Mythus der Wegnahme Henochs." An De Wette schliefst sich, wie gewöhnlich, von Cölln an, bibl. Theol. Th. 1. S. 204 ff. Auch Vatke erkennt S. 697., dafs die Mosaische Religion für die Ägyptische Unsterblichkeitslehre zu gut war. Aus dem Principe des A. T., zu dem sie gar nicht pafste, habe sich später nur eine höhere Unsterblichkeitslehre entwickeln können, „die auf dem Boden der subjectiven Unendlichkeit oder des Geistes stand."

Mehrere Vertheidiger der Göttlichkeit der Mosaischen Religion suchten auf sehr bedenkliche Weise dem auf das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit gegründeten Angriffe zu begegnen, und schadeten durch ihre Vertheidigung der Sache, der sie dienen wollten, mehr als der Angriff gethan. So vor Allen Warburton, der dies Thema in einem besonderen Werke,

„die göttliche Sendung Mosis," behandelte, dessen Grundcharacter bei allem seinem Eifer gegen den Deismus doch immer ein deistischer ist. Er räumt den Gegnern ein, dafs im Gesetze von der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen kein Gebrauch gemacht werde, meint aber, diese Weglassung nicht blos entschuldigen, sondern aus ihr positiv die Göttlichkeit der Mosaischen Religion erweisen zu können. Der kurze Sinn seiner aufserordentlich langen Rede wird von dem Deutschen Übers. Th. 3. S. 126. Anm. also zusammengefafst: „Weil verschiedene Deisten also redeten: die Religion Mosis hat keine Verheifsungen des ewigen Lebens, folglich ist sie auch nicht die wahre Religion, so kehrte W. den Satz um und schlofs also: welche Religion nicht auf dem Lehrsatze von der Unsterblichkeit der Seele und Verheifsung des ewigen Lebens gegründet ist, die mufs durch eine ganz aufserordentliche Vorsehung Gottes unterstützt werden." Und W. selbst sagt Th. 3. S. 134.: „Wir haben in dem ersten Buche der Länge nach gezeigt, dafs unter einer gemeinen oder ungleichförmigen Vorsehung das bürgerliche Regiment ohne eine Religion, welche zukünftige Belohnungen und Bestrafungen lehrt, nicht aufrecht erhalten werden könne. Und es ist meine Hauptabsicht in diesem Werke, zu beweisen, dafs, da der Mosaischen Religion diese Lehre fehlt, die Juden einer gleichförmigen Vorsehung genossen haben müssen, unter welcher sie auch nach der Beschreibung der heiligen Schrift gelebt." — Drei Bemerkungen werden hinreichen, das Nichtige dieser Argumentation ins Licht zu stellen. 1. W. hält zeitliche und ewige Belohnungen für schlechthin mit einander unverträglich, vgl. bes. Th. 3. S. 122., wo behauptet wird, es stehe von vorn herein fest, dafs zukünftige Belohnungen und Bestrafungen keine Satzung der Mosaischen Öconomie seyn könnten. So wird dasjenige auseinandergerissen und in Gegensatz gebracht, was so innig zusammenhängt, dafs keins ohne das Andere existiren kann. Wie wenig eins das Andere ausschliefst, erhellt schon aus der einfachen Thatsache, dafs in dem Glauben

des späteren Judenthums und des Christenthums beides mit einander verbunden ist. 2. W. redet überall so, als ob jetzt Alles für das zukünftige Leben aufgespart sey, wie überhaupt die allgemeine Grundlage der Theokratie ganz aufser Acht gelassen wird. Den blos formellen Unterschied zwischen dem A. und dem N. T in Bezug auf die diesseitige Vergeltung, darin bestehend, dafs unter dem letzteren dieselbe feiner und verborgener ist, verkehrt er in einen materiellen, totalen. Seine Weltbetrachtung streift an die Grenzen der Gottlosigkeit. Er läugnet im Grunde jede Vorsehung. Das Diesseits entbehrt nach ihm unter dem N. T. der Spuren der vergeltenden Gottheit. Was wird aber aus der Vorsehung, wenn die Vergeltung geläugnet wird? S. 136. werden St. wie die Jer. 32, 18. und Hos. 4, 6.: „Du vergissest des Gesetzes deines Gottes, darum will ich auch deiner Kinder vergessen," als nur der Öconomie des A. T. angehörig bezeichnet. S. 157. wird 1 Tim. 4, 8.: ἡ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης so erklärt: die moralischen Pflichten finden unter beiden Religionen ihre eigene Belohnung, nämlich unter der Jüdischen die Belohnung dieses gegenwärtigen Lebens, unter der christlichen die Belohnung des zukünftigen. — Stände die Sache wirklich so, lehrte das Christenthum nur eine jenseitige Vergeltung, so stände das Judenthum über dem Christenthum. Ein einstöckiges Haus ist besser als ein Luftschlofs. Die blos jenseitige Vergeltung gleicht einem Baume, der über der Wurzel abgesägt ist. Er grünt nur so lange, als der Saft noch in ihm ist, den die Wurzel ihm zugeführt hat. Dagegen, der Glaube an die diesseitige Vergeltung mufs nach der ihm einwohnenden Triebkraft nothwendig zu seiner Zeit den Glauben an die jenseitige hervorbringen. 3. Was W. in Bezug auf die diesseitige Vergeltung dem N. T. nimmt, das giebt er dem A. T. zu viel. Es sieht bei ihm so aus, als ob die Vergeltung unter dem A. T. überall handgreiflich erfolgt, als ob sie gar nicht Sache des Glaubens gewesen sey.

Auf gleichem Boden mit Warburton stand J. D. Michaelis. Auch er redet in der *diss. argumenta immortal. ex Mose, synt.* 1. *p.* 80. so, als ob in diesem Leben gar keine Spuren der Vergeltung vorkommen, Alles unter dem N. T. in das Jenseits verlegt sey. Der Hauptgrund, wodurch er die Auslassung der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen rechtfertigt, ist der, das ganze Mosaische Gesetz sey nur ein bürgerliches, in ein solches aber gehören keine Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode, vgl. S. 84., M. R. §. 14., wo er sagt: „Ich wundere mich über diese Unterlassung gar nicht, sondern blos über die Kurzsichtigkeit und Vergefslichkeit derjenigen, die in einem bürgerlichen Gesetz dergleichen Sanctionen erwarten." — „Daher ist auch jetzt kein Gesetzgeber so einfältig, dafs er dem Mörder, dem Ehebrecher, dem Diebe die Hölle drohete, wir geben ihm vielmehr noch vor der Erduldung der Todesstrafe Zeit und Zubereitungsmittel sich mit Gott auszusöhnen." Hier bietet der Vertheidiger des A. T. seinen Gegnern ganz offen die Hand. Ist das Gesetz Mose's ein blos bürgerliches, so ist es um seine göttliche Sendung geschehen. Nach diesem Zugeständnisse brauchen die Gegner weiter nichts zu verlangen.

Die Unhaltbarkeit solcher Rechtfertigungen wurde den späteren Apologeten doch mehr oder weniger klar. Flatt z. B. l. c. S. 117 ff. legt alles Gewicht darauf, dafs das Volk für diese Lehre noch nicht reif gewesen. Sie sey wirkungslos bei sinnlichen Menschen, und habe für die religiös sittliche Bildung keinen Vortheil schaffen können, da das zukünftige Leben nur als Fortsetzung des gegenwärtigen betrachtet werde. Steudel, Glaubensl. S. 448., bemerkt: „Das A. T. hatte erst auf dem Wege der Erfahrung, die Ideen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in die Gemüther unentreifsbar zu pflanzen, bis der Glaube an Unsterblichkeit unter dem Volke auf eine segensreiche Weise Wurzel fassen konnte."

In unserer Zeit befindet sich derjenige, der die Rechtferti-

gung des Pent. in dieser Beziehung unternimmt, in besonders günstiger Lage. Die Periode, in welcher die Unsterblichkeit die allgemeine Losung war, eigentlich der einzige religiöse oder pseudoreligiöse Satz, an dem man noch mit Interesse festhielt, ist vorüber. Ja der Mifsbrauch, der mit dieser Lehre getrieben worden, hat das andere Extrem hervorgerufen. Hat man doch schon das Fehlen der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen als hohen Vorzug des A. T. hervorgehoben, die spätere Änderung als eine solche zum Schlimmeren bezeichnet! vgl. Richter, die letzten Dinge, Bd. 1. Bresl. 1833 S. 170. So grofs und schwer auch die Verirrung ist, in der sich die Philosophie des Diesseits befindet, so liegt ihr doch unverkennbar eine grofse Wahrheit zu Grunde, und diese Wahrheit, deren Verkennung früher den Angriff gegen das A. T. in Bezug auf diesen Punct so heftig machte, wird jetzt, mehr und mehr allgemein anerkannt, der Vertheidigung geneigteres Gehör verschaffen. Auch diejenigen, welche der Philosophie des Diesseits nicht huldigen, erkennen doch an, dafs die Lehre von der Unsterblichkeit die von der Wiedergeburt zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, dafs zunächst auf diese hingearbeitet werden mufs. Weifse deutet schon durch den Titel seiner Schrift, „die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit," darauf hin, dafs das Seyn dem Glauben und Denken vorangehen mufs.

Der Glaube an Unsterblichkeit hat an und für sich noch keinen religiösen Character und keine ethische Bedeutung. Er erhält beides erst aus dem Ganzen des Lehrbegriffs, zu dem er gehört, der Person, bei der er sich findet. Es giebt Völker, welche an keinen Gott und doch an Unsterblichkeit glauben, vgl. Pareau, *de immortal. notit. in libro Jobi* S. 14., andere, denen der Gedanke an eine zukünftige Vergeltung ganz fern liegt, denen das zukünftige Daseyn nichts anders ist, als das ge-

genwärtige, nach Beseitigung der Leiden und mit gesteigerten Freuden; vgl. ebendas., und Knapp, *super origine opinionis de immortalitate anim. ap. barb. gentes*, *opusc.* 1. S. 86 ff. Bei anderen, wo einer Vergeltung gedacht wird, hat sie keinen wahrhaft sittlichen Character. Die Vorstellungen von ihr sind ebenso dürftig, wie die von Tugend und Laster. *Qui in ferocia et fortitudine bellica* — bemerkt Knapp — *summae virtutis laudem ponunt et praeter ignaviam ac timiditatem nihil habent, quod turpe judicent atque in vitiis numerent, ii fortibus tantum viris praemia, ignavis vero supplicia apud inferos decernunt.* Die weiter Geförderten halten doch nur das Verbrechen für den Gegenstand zukünftiger Bestrafung, nicht die Sünde überhaupt, deren Wesen ihnen gänzlich verborgen ist.

Bei den Ägyptern übte der Glaube an Unsterblichkeit einen grofsen Einfluſs auf das Leben aus, aber auch bei ihnen hatte dieser Glaube durchaus keinen wahrhaft religiösen und ethischen Character, und somit keinen heilsamen Einfluſs. Die Hauptstelle ist bei Herodot B. 2. C. 123.: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος, ἐς ἄλλο ζῷον ἀεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν. Τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τριςχιλίοισι ἔτεσι, über welche Stelle Zoega, *de obeliscis* S. 294 ff., am besten commentirt hat. So lange der Körper noch nicht verwest war, existirte die Seele in und mit ihm fort, und weil diese jämmerliche Weise der Fortexistenz die edelste war, die man kannte, so bot man Alles auf, den Körper durch Einbalsamirung möglichst unzerstörbar zu machen. Wurde derselbe aber nicht einbalsamirt, oder durch irgend einen Zufall zerstört, so trat die Seelenwanderung ein. Auf diese Weise sind mit Zoega die beiden Behauptungen des Herodot miteinander zu vereinigen, daſs nach der Lehre der Ägypter die Seelen der Verstorbenen

in den Amenthes kommen, und dafs die Seele in einem bestimmten Cyclus durch alle Thierarten wandere. Gegen die Annahme von Heeren, nach dem Volksglauben sey die Fortdauer der Seele an die des Körpers gebunden gewesen, den Priestern dagegen habe die Lehre von der Seelenwanderung angehört, spricht, dafs Herodot und Diodor nur eine Ägyptische Unsterblichkeitslehre kennen, und dafs die Priester auch einbalsamirt wurden. Creuzer, *comm. Herod. p.* 307 ff., dem Bähr zu Herod. 1. S. 764. folgt, bemüht sich zwar, den Priestern noch eine feinere Geheimlehre zu vindiciren, aber ohne Grund und Erfolg. — Wo so niedrige Vorstellungen von der Seele zu Grunde liegen, wie bei den Ägyptern, denen der Leib mehr war als die Seele, eine Menschenseele nicht characteristisch von einer Thierseele verschieden, da kann von einer sittlichen Bedeutung der Lehre von der Unsterblichkeit nicht die Rede seyn. In der älteren Zeit war die Lehre von einer Vergeltung nach dem Tode den Ägyptern ganz fremd; vgl. Zoega S. 311., Pareau S. 50 ff., Heeren 2, 2. S. 201. Erst in später Zeit kamen gewisse rohe Begriffe von Bestrafungen und Belohnungen auf. — Über den schädlichen Einfluſs der Lehre von der Unsterblichkeit bei den Ägyptern, ihren Mifsbrauch im Interesse der Priester, vgl. Schlosser, Übersicht 1, 1. S. 86.

In der Religion der Perser hat die Lehre von der Unsterblichkeit allerdings edlere Elemente, allein Alles führt uns darauf, dafs diese nicht auf ihrem eignen Boden erwachsen, sondern von dem Volke der Offenbarung herübergenommen worden sind. Man hat in neuerer Zeit das Verhältnifs umzukehren, zu zeigen gesucht, dafs nicht etwa die Perser von den Juden, sondern die Juden von den Persern entlehnt haben. Die Widerlegung dieser Ansicht ist aber schon in Th. 1. S. 155 ff., und nachher von Hävernick zu Dan. S. 509 ff. unternommen worden. Vatke behauptet zwar, S. 543., dafs die Juden der entlehnende Theil gewesen, sey gegen Hävernick von J. G. Müller erwiesen worden. („Ist die Lehre von der Auferstehung

des Leibes wirklich nicht eine altpersische Lehre," in den Stud. und Crit. 1835 St. 2.) Allein Müller hat im besten Falle nur bewiesen gegen Hävernick, dafs die Lehre von der Auferstehung bei den Persern nicht durch christlichen Einfluſs zu erklären sey. Er erklärt S. 478. selbst, das Verhältniſs des Jesaias, Ezechiel, Daniel zur Persischen Lehre nicht bestimmen zu wollen. Wie könnte auch wohl der Beweis der Nichtentlehnung von den Juden geführt werden? Bei den Juden haben wir an Ezechiel einen sicheren, von der Critik nicht angetasteten Anhaltspunct. Aus ihm können wir beweisen, dafs die Lehre von der Auferstehung bei den Juden vorhanden war, ehe sie mit den Persern in nähere Berührung traten. Der älteste Zeuge für die Lehre von der Auferstehung bei den Persern dagegen ist Theopomp, welcher Zeitgenosse Alexanders war, also geraume Zeit nach der näheren Verbindung zwischen beiden Völkern lebte. Vollkommen entwickelt tritt uns die Persische Auferstehungslehre erst im Bundehesch entgegen. Ist es unverkennbar, dafs dies Buch bei dieser Lehre, wie bei andern aus der Quelle der Offenbarung, selbst der christlichen geschöpft hat, so werden wir nicht geneigt seyn, in Bezug auf die weniger entwickelte Lehre das Verhältniſs umzukehren. — Nachdem man in der älteren Zeit durchweg darauf ausgegangen war, nachzuweisen, dafs das Heidenthum ein corrumpirtes Judenthum sey, und hierin alles Maafs überschritten hatte, verfiel man in der neueren Zeit in das andere Extrem. Man suchte den Einfluſs des Judenthums auf das Heidenthum überall zu beseitigen, obgleich es doch von vorn herein nicht anders denkbar ist, als dafs das Feste und Harte dem Weichen vielfach seine Spuren aufgedrückt, das Klare und Bestimmte auf das Unklare und Schwankende eingewirkt, der synkretistische Character des Heidenthums sich auch im Verhältniſs zur Lehre der Offenbarung geltend gemacht habe. Wo unläugbar eine Entlehnung statt gefunden, da war man gleich damit fertig, sie den Juden aufzubürden. Man war so unbesonnen, das äuſsere Verhältniſs der Gröſse und Stärke ohne

weiteres auch auf das Gebiet des Geistes, auch auf denjenigen Theil desselben zu übertragen, in welchem Israel das erste Loos zugefallen war, das der Religion. In Bezug auf das Verhältnifs der Persischen Religion zur Israelitischen scheint man in dieser Beziehung jetzt wieder einlenken zu wollen. Nach Stuhr, die Religionssysteme des Orientes S. 339 ff., sind die Schriften des Zendavesta, deren erste Erwähnung sich bei muhammedanischen Schriftstellern des 10ten und 11ten Jahrh. findet, erst sehr spät entstanden. Dem Bundehesch, behauptet er, dürfe gar kein kritischer Werth beigelegt werden. Das Ganze sey ein verworrenes Gewebe unklarer Vorstellungen. Schon in früheren Jahrh. habe ein verworrener und verwirrender Synkretismus überhand genommen. Die erste Geburt der Religion des Zerduscht setzt er in die Zeit des Darius, also in eine Periode, in der notorisch die Israeliten ihren Auferstehungsglauben schon besafsen. So wie in die Persische Religion ihr ursprünglich fremdartige Indische Vorstellungen aufgenommen worden seyen (vgl. S. 361.), so seyen die ethischen Elemente, die wir in ihr vorfinden, aus dem Judenthum entlehnt, und auf Formen eines im Geister- und Naturdienste erblühten religiösen Bewufstseyns übertragen worden (S. 373.). Die Zusammensetzung aus heterogenen Elementen verrathe sich schon durch die Unklarheit und Verworrenheit der Persischen Religionsvorstellungen, und eben diese habe auch die fortdauernde Aufnahme neuer Elemente leicht gemacht. — Bei dieser Lage der Sache sind wir vollkommen berechtigt, den Beweis, den man aus der Religion der Perser für das Vorhandenseyn eines edleren Unsterblichkeitsglaubens aufserhalb des Gebietes der Offenbarung führen will, zu verwerfen. Auch wo aufserdem sich edlere Anklänge vorfinden, zeigen sie sich als entlehnt. In Bezug auf den Muhammedanismus wird dies allgemein zugestanden. Dafs die Jüdische Lehre von der Unsterblichkeit schon auf die vormohammedanischen Araber einen bedeutenden Einfluss ausübte, zeigt ein Gedicht bei Schultens, *monum. vetust.* S. 68. Wo bei heidnischen Völ-

kern Amerikas und Asiens bessere Elemente sich finden, da fällt die Entlehnung von Christen oder Muhammedanern gleich in die Augen; vgl. Knapp S. 103.

So viel ist durch das bisher Bemerkte erwiesen: wenn der Pent. die Lehre von der Unsterblichkeit nicht predigt, so sinkt er damit nicht unter den Standpunct des Heidenthums herab. Denn was das Heidenthum in dieser Beziehung hatte, war dieses Namens nicht werth.

Nun aber müssen wir weiter gehen. Hat der Pent. die wahre Lehre von der Unsterblichkeit nicht direct in das Volksleben eingeführt, so hat er doch den Boden bereitet und den Samen gestreut, aus dem diese Lehre hervorwachsen konnte, ja hervorwachsen mufste. Dies steht schon von vorn herein fest. Sehen wir, welche Bedeutung in späterer Zeit die Lehre von der Auferstehung unter den Israeliten gewonnen hat, wie Alles, was sich in der ganzen Welt von wahrem Glauben an Unsterblichkeit findet, von ihnen seinen Ursprung hat, bei diesem Volke recht eigentlich der Quell der Lehre vom zukünftigen Leben zu suchen ist: so kann es nicht anders seyn, als dafs schon in den ersten Anfängen dieses Volkes, in den Grundurkunden seiner Religion die Fundamente in dieser Beziehung gelegt waren.

Treten wir der Sache näher, so möchten Folgendes die Hauptwege seyn, welche von der Lehre des Pent. aus zu dem Glauben an Unsterblichkeit und Vergeltung hinführen.

1. „Der Mensch wird im Pent. sehr hoch gestellt." Er wird zuletzt erschaffen und steht an der Spitze der Schöpfung; alles Übrige ist um seinetwillen da. Er wird nach Gen. 1, 26. 27. zu Gottes Bilde geschaffen, d. h. also dafs die ganze göttliche Herrlichkeit in verkleinertem Maafse aus ihm hervorleuchtet. Denn dafs nicht an etwas Einzelnes gedacht werden könne, da der Text von dem Bilde Gottes im Allgemeinen und im weitesten Umfange redet, liegt am Tage, und denjenigen, welche mit Schott, *opusc. II.* S. 93., als dies Einzelne sogar

die Leibesgestalt des Menschen betrachten*), ruft Calvin mit Recht sein: *sepultum maneat illud delirium* zu. Ein so barokker Einfall verdient keine ernstliche Widerlegung. Weil der Mensch das Ebenbild Gottes trägt, ist er mit der Herrschaft über die Natur belehnt. Beruht die Ebenbildlichkeit in der Gestalt, so folgt das zweite nicht aus dem ersten. Und wie vertrüge sich wohl das Verbot des Bilderdienstes mit der Lehre von der Körperlichkeit Gottes, wie sie hier zu Grunde liegen würde? — Nach Gen. 2, 7. sind in dem Menschen zwei Elemente vereinigt, ein irdisches und ein göttliches, welches aufser ihm keine Creatur besitzt. Hier sieht sich auch Schott genöthigt zu bemerken: „Das eigentlich Lebendige im Menschen ist also der Hauch Gottes im Gebilde der Erde. Es lebt im Menschen etwas Göttliches." — Wir haben hier das anthropologische Fundament der Lehre von der Unsterblichkeit. So wie in dem irdischen Elemente des Menschen die Möglichkeit des Todes liegt, ja sofern dasselbe nicht durchgeistet und verklärt wird, die Nothwendigkeit desselben: so liegt darin, dafs der Mensch des göttlichen Ebenbildes theilhaftig ist, des Lebens aus Gott, die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit, nicht etwa blos der Unsterblichkeit im Allgemeinen, sondern einer seligen oder unseligen Unsterblichkeit, des ewigen Lebens oder der Verdammnifs. Die Seele, welche das göttliche Ebenbild trägt, ist eben damit dem Gebiete der Vergänglichkeit nicht blos, sondern auch dem des blofsen Fortvegetirens entnommen.

2. Ebenso führt auch die Gotteslehre des Pent. von allen Seiten zur Lehre von der Unsterblichkeit hin. Ihre erste Bedingung in dieser Beziehung bildet die Allmacht Gottes. Dafs sie diese nicht erkennen, bezeichnet der Herr als die Wurzel des Unglaubens an die Auferstehung bei den Sadduzäern. In der Theologie des Pent. ist dies Hindernifs vollständig überwun-

*) Dagegen hat sich zuletzt auch Umbreit erklärt, Auslegung der Schöpfungsgesch. in den St. u. Crit. 1839. S. 202.

den. Der die Welt aus Nichts geschaffen hat, für den kein Ding zu wunderbar ist, dem kann, wenn er die Seele erhalten will, der Tod nicht hemmend entgegentreten. — Sein Wollen aber ist in der Theologie des Pent. ebenso verbürgt als sein Können. Der Gott des Pent. ist die Liebe; er, der sich den Seinen so huldreich offenbart, mit ihnen in die innigste Gemeinschaft tritt, giebt eben damit die Erklärung ab, dafs er sie zum ewigen Leben erhalten will. Auf dieses Fundament der Lehre von der Auferstehung im Pent. weist der Herr selbst hin in Matth. 22, 31. 32: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, λέγοντος· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων. Wozu Glöckler: „Was wäre das für ein Gott, der gleichsam nur an gebrechlichem Spielzeug sein Gefallen hat und dem Vergänglichen und Verweslichen den ganzen Reichthum seiner Liebe schenkt." Die ganze Genesis ist so gewifs eine fortlaufende Hinweisung nicht etwa auf eine nackte Unsterblichkeit, sondern auf ein ewiges seliges Leben, als ihren Mittelpunct die Gnade Gottes gegen seine Erwählten bildet. So oft sich Gott den Gott Jemandes nennt oder sich als den Gott Jemandes zeigt, so oft erklärt er ihm auch, dafs er ihn des ewigen Lebens theilhaftig machen will. Wie innig beides zusammenhängt, das geht schon daraus hervor, dafs wir in der ganzen Reihe der Läugner der Unsterblichkeit in den letzten Jahrhunderten keinen Einzigen erblicken, der an ein herzliches Verhältnifs zwischen dem persönlichen Gott und den Seinigen in diesem Leben geglaubt hätte.

3. Die directeste Vorbereitung auf die Lehre von der Unsterblichkeit im Pent. bildet die Lehre von der diesseitigen Vergeltung. Wenn Richter a. a. O. S. 170. sagt: „Wie aber in aller Welt war es möglich, dafs dessenungeachtet (obgleich „die Hebräer ihrem Jehovah so viel Gerechtigkeit zutrauten, dafs er auf Erden das Gute belohne und das Böse bestrafe") nicht nur das Dogma von der Unsterblichkeit, sondern die ganze

Lehre von den letzten Dingen im Judenthum Aufnahme und Ausbildung fand, ja dafs nächst den Arabern gerade die Juden es sind, welche Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle zu Bildern ausarbeiteten, die an Vollständigkeit und Genauigkeit in Anlage und Darstellung nichts zu wünschen übrig lassen;" so behaupten wir: gerade dadurch wurde dieser Erfolg nicht blos möglich, sondern nothwendig, dafs die Lehre von der diesseitigen Vergeltung, im Pent. beständig und geflissentlich eingeprägt, unter den Juden so tiefe Wurzel geschlagen hatte. Wo diese Grundlage nicht gelegt ist, da ist das Gebäude des Unsterblichkeitsglaubens auf Sand gebaut und mufs dem ersten Windstofse weichen. Wer die diesseitige Vergeltung nicht erkennt, in dessen Herzen mufs nothwendig der Spott Vaninis bei Warburton Th. 3. S. 123. über die (von ihm total mifsverstandene) Offenbarung, *quae bonarum et malarum actionum repromissiones polliceatur, in futura tamen vita, ne fraus detegi possit*, Anklang finden, wenn er sich es auch selbst nicht gestehen will. Eine reiche Sammlung von Stellen der Heiden, in denen sich die Verzweiflung an zukünftiger Vergeltung auf Grund des Unglaubens an die diesseitige ausspricht, findet man bei Barth zu Claudian 1078 ff. Und haben wir es nicht in der Entwickelung unserer Zeit klar vor Augen liegen, wie eng beides zusammenhängen mufs? Der Zweifel war zuerst gegen die diesseitige Vergeltung gerichtet, und es schien, als ob der Unsterblichkeitsglaube eben aus der Verkennung derselben zu höherer Bedeutung und gröfserer Festigkeit gelangte. Fanden doch selbst supranaturalistische Theologen einen Hauptbeweis für eine jenseitige Vergeltung in dem Fehlen der diesseitigen; vgl. z. B. Knapp, *l. c. p.* 100.: *nec erit amplius, cur offendamur ac perturbemur fortuna et sorte hominum in hac vita; cujus si morte intereunt animi tanta est iniquitas, sive secundas res spectemus, sive adversas, ut qui cum justitia et aequitate divina componere tentet, operam perdere videatur*, Steudel, Glaubensl. S. 445 ff. u. v. A. Bald

aber trat die wirkliche Consequenz ans Licht. Die aus den niederen Regionen vertriebene Vergeltung konnte sich auch in den höheren nicht halten. Es zeigte sich, dafs sich die Unsterblichkeitshoffnung mit ihrem eignen Herzblute genährt hatte. Es wurde der Dialog des Lucian in dem Ζεὺς ἐλεγχόμενος, *opp. t. II. p.* 638. *ed. Reiz.*, wieder aufgeführt, wo Jupiter, durch die Fragen, mit denen er in Bezug auf die diesseitige Vergeltung bestürmt wird, ins Gedränge gebracht, antwortet: „Weifst du denn nicht, welche Strafen nach diesem Leben die Bösen erleiden, oder in welchem Glücke die Guten leben?" Der Spötter aber antwortet: „Du redest zu mir von der Unterwelt und den Tityern und Tantalen. Ich aber, ob solches existirt, darüber werde ich das Gewisse nach meinem Tode erfahren; wie es aber jetzt steht, so will ich gern, nachdem ich diese Zeit, so lang oder kurz sie ist, glücklich zugebracht, mir nach meinem Tode die Leber von 16 Geiern fressen lassen, nicht aber, nachdem ich hier gedurstet wie Tantalus, auf den Inseln der Seligen mit den Heroen trinken." Derselbe Gedanke, der hier in das Gewand des Scherzes gekleidet auftritt, begegnet uns in Schillers Gedicht „die Resignation" in dem Gewande des Ernstes und Schmerzes. „Wenn ihr euch auf Erden einer solchen Vergeltung nicht erfreut — spricht Richter S. 232. nach den Voraussetzungen des Zeitalters mit Recht — so ist ja Gott keineswegs wahrhaft gerecht, und ihr befindet euch im Widerspruch mit eurer eignen Lehre." — Wo erst der Satz: die Weltgeschichte ist ein Weltgericht, in dem wahren, dem biblischen Sinne von Herzen angenommen wird, da ist der Fortschritt zu dem Glauben an das Weltgericht ein nothwendiger und unausbleiblicher.

Warum aber, so wird gefragt werden, hat sich der Pent. mit der blofsen Grundlegung für die Lehre von der Unsterblichkeit begnügt, warum hat er nicht diese Lehre selbst vorgetragen?

Hier ist nun vor Allem zu bemerken, dafs die Frage etwas anders gestellt werden mufs. Das blofse: warum hat er nicht

vorgetragen, ist in das: warum hat er nicht klar und deutlich und wiederholt vorgetragen, zu verändern. Denn an Andeutungen läfst es der Pent. nicht fehlen. Auf die nackte Unsterblichkeit weisen eine ganze Anzahl von Stellen hin, die wir als bekannt voraussetzen. Eine Stelle aber führt weiter. Sie enthält eine sehr bestimmte Hindeutung auf das ewige Leben. Es ist dies die Erzählung von Henochs Hinwegnahme zu Gott, bei der besonders das wichtig ist, dafs sein Wandel mit Gott mit dieser Hinwegnahme zu Gott so absichtlich und nachdrücklich in eine ursachliche Verbindung gesetzt wird. Dafs es für die Frommen ein ewiges seliges Leben gebe, steht hiernach fest. Es fragt sich nur, ob es für Alle bestimmt ist, und diese Frage bejahend zu beantworten, dafür liegen gewichtige Gründe vor. In einer Religion, deren Gott Jehovah ist, liegt jede Willkühr fern; was Gott an dem Einen gethan, ist zugleich Weissagung desjenigen, was er an Allen thun wird, die mit ihm auf gleichem Standpuncte stehen, und wo eine Verschiedenheit statt findet, da kann sie immer nur eine formelle seyn.

Die berichtigte Frage wird aber gerade durch diese Erzählung von Neuem angeregt. Unverkennbar ist der Schleier des Geheimnisses über sie ausgebreitet. Dies wurde schon längst bemerkt. Clericus z. B. sagt zu Gen. 5, 24.: *Mirum est, Mosen rem tantam si modo Henochum immortalem factum credidit, tam obiter tamque obscure quasi eam latere vellet perstrinxisse.* Warum hat Moses das Factum selbst nicht ausführlicher und deutlicher beschrieben? Warum hat er nicht die daraus resultirende Lehre selbst ausgesprochen? Warum ferner hat er in seiner Gesetzgebung diese Lehre so ganz unbenutzt gelassen?

Wir antworten: einen förmlichen Unterricht über ein Leben nach dem Tode ertheilt auch das N. T. nicht, und man kann mit gewissem Rechte sagen, dafs die Unsterblichkeit in der ganzen heiligen Schrift nicht gelehrt werde, worauf auch Steudel S. 446. aufmerksam macht. Sie wird immer nur vor-

ausgesetzt. Dies kann nicht zufällig seyn. Es geht vielmehr aus der Sache selbst mit Nothwendigkeit hervor. Leben und Tod gehören nicht erst dem Jenseits an, sondern sie beginnen schon hier. Dort wird nichts angefangen, sondern nur fortgesetzt und vollendet. Der Gläubige ist schon übergegangen von dem Tode zum Leben, μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, Joh. 5, 24, das Wasser, welches der Herr giebt, quillt zum ewigen Leben, Joh. 4, 14., die Kräfte der zukünftigen Welt werden schon hier geschmeckt, Hebr. 6, 5. Hienach ist die Hauptsache die, dafs jeder des Lebens aus Gott theilhaftig werde. Ist dies geschehen, so hat er das ewige Leben, und damit auch im Gefühl die Gewifsheit desselben. Es bedarf nur eines geringen Anhaltes in der Offenbarung, dafs sie auch in der Form der begrifflichen Überzeugung sich ausprage. Für den Gläubigen bedarf es hienach der förmlichen Lehre nicht; für den Ungläubigen gehört zunächst die Predigt der Buſse. Die zehn Gebote sind für ihn wichtiger als lange Reden über Unsterblichkeit. Statt zu fragen, ob der Pent. die Unsterblichkeit lehre, sollte man vielmehr fragen, ob seine Lehre dahin führe, die Kräfte der zukünftigen Welt zu schmecken.

Nun mufs allerdings zugestanden werden, dafs der Anhalt, welcher im Pent. der Hoffnung der Gläubigen auf das ewige Leben gegeben wird, etwas zu schwach ist, dafs die, in ihm ganz fehlende, Hinweisung auf die ewigen Folgen der Sünde, wie die Erfahrung der christlichen Jahrhunderte zeigt, geeignet ist, die Predigt der Buſse kräftig zu unterstützen, dafs auch die Hinweisung auf die ewige Seligkeit kein unwichtiges Bekehrungsmittel ist. Es läfst sich also nicht läugnen, dafs die im Pent. enthaltene Offenbarung in Bezug auf die Lehre von der Unsterblichkeit eine noch unvollkommene ist. Was aber, wenn der absolute Maafsstab angelegt wird, als Unvollkommenheit erscheint, das kann, wenn das Gesetz in Beziehung zu den geschichtlichen Verhältnissen gesetzt wird, unter denen es zuerst auftrat, gerade als Vollkommenheit sich darstellen. Hier liefse

sich

sich manches zu seiner Rechtfertigung sagen. Es liefse sich darauf hinweisen, wie die Rücksicht auf den Ägyptischen Aberglauben, in welchem eine falsche Unsterblichkeitslehre eine so grofse Rolle spielte, dazu einlud, vorerst dies Gebiet, auf dem die beste Lehre schmählichem Mifsverstande ausgesetzt war, unangebaut zu lassen, und sich mit der Grundlegung für den wahren Unsterblichkeitsglauben zu begnügen. Es liefse sich durchführen, dafs für jetzt die ganze und ungetheilte Aufmerksamkeit des Volkes auf die diesseitige Vergeltung hingelenkt werden sollte, damit, wenn diese erst Wurzel geschlagen, der Glaube an die jenseitige von selbst hervorbreche. Und so noch manches Andere. Wir brauchen aber hier auf diese Puncte nicht einzugehen, da schon feststeht, dafs die Mängel des Pent. in Bezug auf die Lehre von der Unsterblichkeit nicht von der Art sind, dafs sie seinen Character als Urkunde göttlicher Offenbarung gefährden.

Lehre von der Vergeltung.

Einer der Hauptangriffe gegen den Pent. basirt sich auf seine Vergeltungslehre. Schon Bolingbroke, *essays and fragments vol.* 3. S. 291. 92., bemerkt in dieser Beziehung: „Moses braucht keine höhere Beweggründe das Volk zu einer pünctlichen Beobachtung des Gesetzes zu bestimmen, als die Verheifsung unmittelbar guter und die Drohung unmittelbar schlimmer Folgen, Folgen, welche sich nicht nur auf die Befriedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse beziehen, sondern durch welche alle ihre Begierden und Leidenschaften, ihre Habsucht und andere sinnliche Neigungen begünstigt werden. Gott erkaufte gleichsam ihren Gehorsam durch diesen Lohnvertrag."

In der neueren Zeit hat besonders De Wette die falsche Münze so in Cours gebracht, dafs man sie mit Verwunderung auch von solchen als ächt annehmen und ausgeben sieht, denen man wohl etwas Besseres zutrauen sollte. Er hat diesen Ge-

genstand *ex professo* behandelt in dem Aufs.: Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer, 1807. No. 2. S. 241 ff. Den Glauben, „dafs das Äufsere dem Inneren, Glück der Tugend, Unglück dem Laster entsprechen müsse," behandelt er hier durchweg als bloſsen Wahn, und diesem Wahn sey kein Volk des Alterthums mehr ergeben gewesen als das Israelitische; denn auf ihn habe sich seine ganze Weltansicht gegründet. Als die Quelle der ganzen Lehre von der diesseitigen Vergeltung betrachtet er den Eigennutz und die Weltliebe. „Ächter religiöser Instinct — bemerkt er S. 275 ff. — trieb die von der Welt Unbefriedigten zu dem Gedanken an Gott, zu dem Vertrauen auf seine Führung; aber zu sehr zog noch die irdische Gesinnung und Weltliebe herab; der Glaube, der eine Hoffnung deſs ist, das man nicht siehet, war nicht Antheil des Hebräers; die Gerechtigkeit Gottes sollte sich erweisen und zwar sichtbar, gleich jetzt, und nur die Zusage dieser gewissen Vergeltung konnte sie trösten. Unglücklicher Trost! schwankender Glaube, den jeder Windstoſs des Schicksals einwerfen konnte! Vergebliches Beginnen, Äufseres mit Innerem ausgleichen, eines nach dem Anderen abmessen zu wollen! Denn wo liegt der Mafsstab zu dieser Messung, wo der Punct des Zusammentreffens so heterogener Dinge?" Er lobt S. 306. wegen ihrer Verwerfung aller Vergeltung die Sadduzäer, denen, meint er, „die edlen und freien Verhältnisse des Lebens schon mehr Liberalität und Freiheit des Geistes gaben, um eine solche resignirende Lehre zu behaupten." Er betrachtet es als einen Hauptvorzug des Christenthums, dafs es diesen Irrthum von Grund aus zerstört habe. Christus, behauptet er S. 312, habe Trost für Unglück gebracht, aber nur geistigen für geistiges. Den Ausspruch Matth. 5, 6. umschreibt er S. 310. so: „Selig seyd ihr Hungrigen und Durstigen im Geiste; dieser euer geistiger Hunger soll bei mir Sättigung finden; den anderen zu stillen bin ich nicht gekommen." Ebendas. bemerkt er zu dem: sie werden das Erdreich besitzen: „Natürlich versteht es Jesus

geistig." Diesen Ansichten ist De Wette auch in seinen späteren Schriften treu geblieben. Man vgl. z. B. die bibl. Theol. §. 134. und den Comm. z. d. Psalmen an zahlreichen Stellen. Sie ist ihm so sicher, dafs er gar nicht daran denkt, sie gegen die entgegengesetzte zu vertheidigen. Aus der grofsen Anzahl derer, die sich zu derselben Ansicht bekennen, nennen wir nur v. Cölln, bibl. Theol. Th. 1. S. 288 ff., vgl. Th. 2. S. 113., wo er das A. T. mit seiner Lehre von der irdischen Vergeltung und das N. T. mit seiner Hinweisung auf das Jenseits in schroffen Gegensatz stellt, Ewald, zu Hiob S. 10 ff., der Alles anwendet, seinen Schützling von jeder Befleckung des Vergeltungsglaubens zu säubern, und ihn zum Herolde seiner eignen Ansicht umzuschaffen, wonach „das Übel als etwas Äufseres, Sichtbares und Leibliches in gar keinem inneren und wahren Verhältnisse zum inneren Werthe des Menschen" stehen soll, Hegel, Religionsphil. 1. S. 74.

Wir wollen vor Allem untersuchen, mit welchem Rechte man in dieser Beziehung einen Gegensatz des N. T. gegen das A. T. behauptet. Das Resultat wird seyn, dafs das N. T. nicht weniger eine diesseitige Vergeltung lehrt, als das A. T., dafs man also den Angriff nothwendig auch auf dieses ausdehnen, ihn gegen das Ganze der göttlichen Offenbarung richten mufs.

Die genauere Betrachtung der Makarismen der Bergpredigt lehrt, dafs keiner derselben sich ausschliefslich auf jenseitige Vergeltung oder auch auf geistliche Güter bezieht. Besonders deutlich ist dies aber bei v. 4.: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, wo man willkührlich und im Widerspruche mit der Grundstelle Jes. 61, 1—3. die Trauer auf Sündenschmerz beschränkt, den Trost auf geistige Tröstungen, v. 5.: μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν, und v. 6.: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται, wo die δικαιοσύνη nicht *sensu morali* zu nehmen ist, sondern die Güter des Messianischen Reiches in ihrem ganzen Umfange bezeichnet, wie dies die Pa-

rallelst. des A. T., vgl. besonders Jes. 55, 1., zeigen, und dann auch Luc. 6, 21.: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.

In dem Ausspruche des Herrn Matth. 19, 29.: καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς, ἢ πατέρα ἢ μητέρα, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, ἑκατονταπλασίονα λήψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει, kann, wenn man auch den individualisirenden Character des Ausspruches nicht verkennen darf, die Verheifsung einer diesseitigen Vergeltung um so weniger beseitigt werden, da die Verheifsung der jenseitigen ihr ausdrücklich zur Seite gestellt wird, wie auch nach dem Ausspruche des Apostels in 1 Tim. 4, 8. die Gottseligkeit Verheifsungen nicht blos des zukünftigen, sondern auch dieses Lebens hat.

Dafs die Krankheit als Sündenstrafe zu betrachten ist, lehrt der Herr sehr bestimmt in Joh. 5, 14.: μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται, und in Luc. 5, 20.: καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. An der ersten St. wird die Krankheit als Sündenstrafe angedroht, an der zweiten als Sündenstrafe aufgehoben.

Es geht nicht an*), beide Aussprüche blos auf einen einzelnen Fall zu beziehen. Denn 1. sollte eine solche Beziehung statt finden, so müfste dies bestimmt angedeutet seyn. Da die Ansicht, dafs jede Krankheit Sündenstrafe sey, allgemein verbreitet war, so wurde Niemand die Aussprüche anders als allgemein verstehen, und da der Herr dieser Auffassung nicht vorbeugt, so kann sie nicht auf einem Mifsverständnifs beruhen. 2. Hätten die Aussprüche individuelle Beziehung, so müfste Jesus einen Beweis seiner Allwissenheit gegeben haben, was doch gar nicht angedeutet wird. Denn Niemand wird doch behaupten, dafs die Lähmung immer Folge bestimmter Sünden sey. 3. Die Restriction auf einzelne Fälle ist unzulässig wegen des symbolischen Characters der Krankenheilungen im Allgemeinen,

*) Vgl. das Leben Jesu von Dr. Neander S. 309 ff.

vgl. Matth. 8, 17. Hätten wir auch gar keine ausdrückliche Erklärung Christi über den Zusammenhang von Krankheit und Sünde, so würde doch schon die bloſse Thatsache, daſs er Kranke heilt, hinreichen, diesen Zusammmenhang festzustellen. Ein Kranker, den Christus, nicht ein potenzirter Hippokrates, sondern der Heiland, heilt, wird eben dadurch für einen Sünder erklärt. Zerreiſst man den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde, so zerstört man das Verhältniſs der Dämonischen zu den Kranken, und hebt das Gemeinsame zwischen Beiden auf. Ebenso fällt dann auch der Zusammenhang weg zwischen den Krankenheilungen und den Todtenerweckungen, deren Grundlage das bildet, daſs der Tod der Sold der Sünde ist.

Die Berechtigung zu der individuellen Beziehung der beiden angeff. St. wird begründet auf Joh. 9, 2. 3.: καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ, worin die Jüdische Ansicht von dem allgemeinen Zusammenhange von Krankheit und Sünde, von dem Herrn, der sich doch nicht selbst widersprechen könne, entschieden verworfen seyn soll. Offenbar unzulässig ist hier die Annahme von Straufs, Jesus spreche nur von dem bestimmten Falle, der ihm eben vorlag. Er verliert mit dieser Annahme ganz das Recht, diejenigen, welche Joh. 5, 14. individuell deuten, der Willkür zu beschuldigen, was er doch mit so grofser Zuversicht thut. Daſs Jesus die vulgäre Jüdische Ansicht nicht getheilt habe, erhellt unwidersprechlich aus dieser Stelle. Deshalb aber ist man noch nicht berechtigt, in ihr einen allgemeinen Gegensatz gegen die Annahme eines nothwendigen Zusammenhanges von Krankheit und Sünde zu finden. Nicht alle schwere Krankheiten, Gebrechen, sind Folge von Verbrechen, das ist der allgemeine Satz, der dem speciellen Ausspruche zu Grunde liegt, ein Satz, der schon im A. T. mehrfach und nachdrücklich, besonders in dem Buche Hiob, einem

vulgären Mifsverständnifs der Vergeltungslehre entgegengestellt wird. Was die Juden dem Geheilten in v. 34. vorwerfen, ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος, ist ganz richtig, wenn man es nur, was nicht geschah, nach Ps. 51. v. 7., worauf angespielt wird, versteht. Dafs Christus den Blinden heilt, ist eine thatsächliche Erklärung, dafs seine Krankheit in Beziehung zur Sünde steht.

Aufser Joh. 9. wird gewöhnlich noch Luc. 13, 1 ff. zum Beweise angeführt, dafs der Herr die Vergeltungslehre des A. T. verworfen habe: παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι τοιαῦτα πεπόνθασιν; Οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε. Allein man hat sich hier seltsam vergriffen, und es ist wirklich zu verwundern, wie ein so offenbares Mifsverständnifs so viele Geltung erhalten konnte. Christus bekämpft auch hier nicht die alttest. Lehre von der Vergeltung, sondern nur die vulgäre Mifsdeutung derselben. Er läugnet nicht, dafs die Getödteten Sünder gewesen, ihr Tod Strafe ihrer Sünde, sondern er läugnet nur, was auf Grund ihres Todes von den selbstgerechten Berichterstattern gewähnt wurde, dafs sie gröfsere Sünder gewesen seyen, als alle übrigen Galiläer. Er droht diesen Allen den gleichen Untergang, wenn sie sich nicht bekehren, und erklärt eben damit, dafs das schon verhängte Unglück allerdings als Strafe der Sünde zu betrachten sey, bestätigt also auf das Entschiedenste die alttestamentliche Lehre von der Vergeltung. Diese Lehre liegt auch allen Drohungen des Gerichtes über Jerusalem zu Grunde, welches, wenn Gott nach der Vorschrift, die man ihm in neuerer Zeit ertheilt hat, gehandelt hätte, stehen geblieben seyn würde.

Es findet also, dies haben wir bewiesen, in Bezug auf die Lehre von der diesseitigen Vergeltung kein Widerspruch statt

zwischen dem A. T. und dem N. T. Beide lehren dieselbe einstimmig. Für diese Lehre spricht auch auf merkwürdige Weise das *argumentum e consensu gentium*, gleich wichtig, wenn man diesen *consensus* aus der Erfahrung und wenn man ihn aus der Gottesidee ableitet. Das Sprüchwort *male parta male dilabuntur*, bemerkt Maistre, in den an trefflichen Bemerkungen über diesen Gegenstand so reichen Abendstunden zu St. Petersburg, Th. 1. S. 193. d. Deutschen Übers., finde sich in jeder Sprache. Wo im Alterthum Zweifel in dieser Beziehung sich regen, da wird immer zugleich das ganze Gebäude der Religion erschüttert. Wo diese Zweifel durch die That widerlegt werden, da wird auch dies ganze Gebäude wieder befestigt. So schildert Claudian in dem Gedichte gegen Rufin erst die bangen Zweifel, in die er durch das Glück dieses gottlosen Grofsen gestürzt worden sey. Dann fährt er in v. 20—23. fort:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum
Absolveitque deos. Jam non ad culmina rerum
Injustos crevisse queror. Tolluntur in altum
Ut lapsu graviore ruant.

Wie könnte es auch anders seyn? Wer von Herzen an einen lebendigen, liebenden und gerechten Gott glaubt, der mufs nothwendig annehmen, dafs er sich auch in Segen und Strafe in diesem Leben offenbare. Die entgegengesetzte Ansicht ist, so vornehm sie sich auch geberden mag, nichts anders als practischer Atheismus. „Ich habe — sagt Maistre S. 318. — dieser sonderbaren Krankheit einen Namen gegeben: ich nenne sie Theophobie. Man sagte nicht frei heraus: Es giebt keinen Gott, aber man sagte: Gott ist nicht da. Er denkt nicht an euch; er hat nichts für euch insbesondere gethan; er nimmt keine Rache an euch."

Die Folgen der Läugnung der diesseitigen Vergeltung sind ebenso traurig als ihr Ursprung. 1. Dafs mit der diesseitigen Vergeltung auch die jenseitige fällt, haben wir schon gezeigt. Schon die edleren Heiden erkannten dies. Plutarch l. c. p 55.

sagt: „Es ist ein und derselbe Grund, worauf sowohl die Vorsehung Gottes, als die Fortdauer der menschlichen Seele beruht, und wer die eine läugnet, kann unmöglich die andere als wahr gelten lassen." Es steht fest, was Gott hier nicht thut, das wird er auch dort nicht thun. Ist Gott wirklich der Liebende und Gerechte, so kann er nicht blos Vollmachtsbriefe zum Glücke ausstellen, nicht blos mit Drohungen zukünftiger Übel schrecken. — Die fast allgemein verbreitete und auch von Steudel S. 455. ausgesprochene Behauptung, das Problem, welches das Buch Hiob behandelt, falle weg, sobald die Idee einer die Vergeltung herbeiführenden Unsterblichkeit aufkomme, beruht auf einem grofsen Mifsverständnifs, wie dies von allen Neueren allein von Pareau S. 207 ff. erkannt worden, welcher u. a. S. 209. bemerkt: *Nec scimus profecto an consueta ista in hoc argumento provocatio ad vitam futuram non habenda sit potius pro ultimo quodam mortalium refugio, quam pro justo atque omnino probabili ratiocinio, in quo plane acquiescere deceat.* Die Schwierigkeiten, welche sich dem Glauben an die Vergeltung aus der diesseitigen Erfahrung entgegenstellen, müssen, ohne die Lehre von der Unsterblichkeit zu Hülfe zu nehmen, gelöst werden können, wie dies in dem Buche Hiob auf eine für alle Zeiten gültige Weise geschieht. Auch die temporäre Ungerechtigkeit bleibt Ungerechtigkeit und hebt die Idee eines heiligen und gerechten Gottes auf. Ein Gott, der etwas wieder gut zu machen hat, ist kein Gott. — Das N. T. ist weit entfernt, der neueren Verirrung Vorschub zu leisten, nach der die ewige Vergeltung, statt auf das Daseyn, vielmehr auf den Mangel der zeitlichen gegründet wird. Steudel S. 445. beruft sich auf Luc. 16, 19 ff. Allein die dort mitgetheilte Parabel verfolgt einen ganz andern Zweck. Es gehörte nicht dahin hervorzuheben, wie tiefer betrachtet der Reiche schon in diesem Leben unglücklich, der Arme glücklich, wie sein Leiden nur verhüllte Gnade war. Will man den Zweck der Parabel nicht beachten, so könnte man auch aus ihr schliefsen, dafs die

Reichen als solche verdammt, die Armen als solche selig werden. — Eine andere Stelle, welche scheinbar dahin gezogen werden kann, ist die 1 Cor. 15, 19.: *εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν.* Allein man denke sich hinzu, was hinzugedacht werden muſs: „Denn was die Gläubigen in diesem Leben beseligte, was sie alles äuſsere Leiden für nichts achten lieſs, ist dann ein Wahn," so fällt dieser Schein weg.

2. Die Läugnung der diesseitigen Vergeltung bricht die Kraft des Widerstandes gegen die Sünde und lähmt das sittliche Streben. Der Mensch müſste nicht Mensch seyn, wenn die Maxime, man müsse das Gute um des Guten willen thun, für ihn ausreichend wäre. Diese Maxime bedarf der Unterstützung, welche ihr durch die Rücksicht auf die Folgen des fleischlichen und des geistlichen Wandels gegeben wird. Der Mensch ist so schwach, daſs er nach dem Zeugniſs der Erfahrung selten zur aufrichtigen Bereuung begangener Sünden gelangt, wenn er nicht vorher durch die Folgen dieser Sünden, in denen er die vergeltende Hand Gottes erkennt, zur Buſse angeregt wird. Seine Liebe zur Gerechtigkeit, sein Sündenhaſs muſs sich stärken durch den Hinblick auf die thatsächlichen Erweise von Gottes Liebe zur Gerechtigkeit, Gottes Haſs gegen die Sünde. — Daſs die Lehre von der blos jenseitigen Vergeltung nicht geeignet ist, die Lehre von der diesseitigen in dieser Beziehung zu ersetzen, erkannte schon Plutarch. „Alle die Belohnungen und Strafen — sagt er a. a. O. S. 56. — die dort die Seele wegen ihres hier geführten Lebens erhält, gehen uns Lebende nichts an, weil sie theils nicht geglaubt werden, theils unbekannt sind; diejenigen hingegen, die noch in dieser Welt über die Kinder und das ganze Geschlecht kommen, fallen den Menschen sehr in die Augen und können viele vom Bösen abhalten und zurückschrecken." Und Maistre bemerkt S. 16.: „Die Ungläubigen, denen die Welt Alles ist, verlangen es nicht besser, und die Menge selbst muſs in die gleiche Reihe gestellt werden; der Mensch ist so

zerstreut, so abhängig von den Gegenständen, die auf ihn einwirken, so von seinen Leidenschaften beherrscht, dafs wir jeden Tag den demüthigsten Gläubigen den Qualen des zukünftigen Lebens um der erbärmlichsten Lust willen trotzen sehen. Wie wird es aber mit dem aussehen, der nicht glaubt, oder nur schwach?" Man täusche sich nicht, eine Fluth von Unsittlichkeit ist die nothwendige Folge, wo die Läugnung der diesseitigen Vergeltung in das Herz eines Volkslebens eindringt. Man wähne auch nicht, eine Sittlichkeit, die auf dieser Stütze beruhe, sey keine wahre und an ihr sey nichts verloren. Es ist kein blofser Lohndienst, um den es sich hier handelt. Die Folgen der Gerechtigkeit und der Sünde kommen nicht blos nach ihrer Materie, sondern zugleich als Zeichen in Betracht. Nur einem Gott, der sich als solchen kund giebt, ist man verpflichtet zu gehorchen und ihn zu lieben. Die Gerechtigkeit, der nicht Heil folgt, ist nicht Gerechtigkeit, und die Sünde, der nicht Unheil folgt, ist nicht Sünde.

3. Die Läugnung der Vergeltung macht die Religion vertrocknen und ertödtet das Gottesbewufstseyn. An jeder Gabe, an jedem Verlust soll sich dasselbe entwickeln. Hier aber wird das ganze grofse Gebiet der irdischen Dinge aufser Gott gesetzt, von Gott entleert. Das: „der Herr ist mein Hirte," verstummt. Es findet keine Dankbarkeit mehr statt, keine Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes.

4. Die Läugnung der Vergeltung ist eine Mutter der Verzweiflung. Sie weifs im Leiden keinen anderen Trost zu geben, als dafs der Geist sich über das nichtige Spiel von Freude und Leid erheben müsse. Das ist ein Trost, der für gemalte Leiden gut ist, für wirkliche aber nicht ausreicht. Wie ganz anders, wo die Seele in jedem Leiden eine Schickung erkennt, eine verdiente Strafe und zugleich eine verhüllte Gnade! Da kommt Vernunft und Zweck in das Leiden hinein, es wird zur Himmelsleiter, es gestaltet sich um in das Kreuz, das man willig auf sich nimmt.

5. Die Läugnung der Vergeltung führt zum irdischen Streben und Trachten. Sie setzt die irdischen Dinge aufser Beziehung zu Gott, sie verbietet, ihn um das tägliche Brod zu bitten, behauptend, den Seinen komme dasselbe nicht mehr zu als seinen Feinden (vgl. z. B. Ewald zu Hiob S. 10.), sie erklärt den Ausspruch des Herrn Matth. 6, 33., dafs denen, die zuerst nach dem Reiche Gottes getrachtet, das Irdische von selbst zufallen werde, für hervorgegangen aus einem Reste Jüdischer Befangenheit. Mag man nun noch so sehr die Nichtigkeit des Irdischen proclamiren, so dafs man den Diogenes in seiner Tonne zu hören glaubt, es ist einmal an sich nicht gleichgültig (der Christengott weifs, dafs wir des Alles bedürfen, Matth. 6, 32.), und wird für noch weit wichtiger als es ist von dem verderbten Menschenherzen gehalten. So lange das Irdische bei Gott gesucht wird, ist dem Streben nach ihm und der übertriebnen Werthlegung, den ungemäfsigten Ansprüchen ein Damm gesetzt. Dagegen schliefst man Gott davon aus, so wird dieser Damm durchbrochen, und das Sorgen, Trachten, Geizen beginnt. Jeder sucht sich von dem herrenlosen Gute dieser Welt so viel anzueignen, als er nur immer vermag. In keinem Zeitalter sind die materiellen Interessen mächtiger gewesen, als gerade in dem unsrigen, in welchem man es für Gottes unwürdig erklärt, dafs er segnend und strafend sich auch in den Äufserlichkeiten kund gebe.

6. Folge der Läugnung der göttlichen Vergeltung ist die Zerrüttung der Gerechtigkeitspflege. Vergilt Gott nicht, so kann auch die Obrigkeit nicht strafen zur Vergeltung, sondern nur um den Verbrecher der menschlichen Gesellschaft unschädlich zu machen, eine Ansicht, deren ebenso nothwendige als verderbliche Folge die Erschlaffung der Gerechtigkeitspflege ist, mit der die Zunahme der Verbrechen auf das engste zusammenhängt.

Für die Wahrheit der Lehre von der Vergeltung spricht aufser der Gottesidee auch das gewichtige Zeugnifs der Erfahrung. Es spricht so laut, dafs es sich auch solchen aufdringt, die gern ihre Ohren davor verschliefsen, gern möchten, dafs es

anders wäre. Die Sünde ist der Leute Verderben, dies ist das gleichsam aufgezwungene Thema von Göthe's Wahlverwandtschaften. Es giebt keinen Läugner der göttlichen Vergeltung, der nicht in vielen einzelnen Fällen seinem Systeme untreu, dem nicht manchmal die Hand aus den Wolken sichtbar würde. Wo der Glaube an die Vergeltung schon allen Boden verloren zu haben scheint in dem Volksleben, da treten doch immer wieder Zeiten ein, in denen er, durch grofsartige Thatsachen angeregt, von Neuem national wird. Man denke nur an die Zeit der Freiheitskriege bei uns. Wie verstummten da alle die Lügenlippen, die jetzt wieder so frech reden! — Das Hauptverdienst des angeführten Werkes von Maistre besteht darin, dafs der Verf. in allen Gebieten des Lebens als ein geübter Welt- und Menschenkenner das Walten der göttlichen Vergeltung nachweist. Auf dieses Werk müssen wir in dieser Beziehung verweisen. Mufs es gleich mit Vorsicht gelesen werden, so wird man es doch nicht ohne reiche Belehrung und Erbauung aus der Hand legen.

Die Schwierigkeiten, welche der Lehre von der diesseitigen Vergeltung entgegenzustehen scheinen, werden durch folgende Bemerkungen beseitigt.

1. Der Hauptfeind der Lehre von der Vergeltung ist der Pelagianismus. Wer ihm anhängt, der mufs, wenn er consequent ist, Vergeltung, Vorsehung, Gottes Daseyn läugnen. Die Biographie Carls von Hohenhausen, Braunschw. 1837, wird besonders dadurch bedeutsam, dafs diese Consequenz darin so scharf hervortritt. Wer keine andere Gerechtigkeit kennt als die bürgerliche, der wird es in unzähligen Fällen nicht vermögen, in den Leiden, die ihn und Andere treffen, Vernunft zu entdecken, dem bietet sich überall in der Welt das Schauspiel einer leidenden Unschuld dar. An dieser Klippe litt das Heidenthum Schiffbruch, dem die tiefere Sündenerkenntnifs fehlte. Hier haben wir einen der Hauptgründe, weshalb auch in unserer Zeit der Glaube an die göttliche Vergeltung so sehr erstorben ist. Wird die Tiefe

des menschlichen Verderbens erkannt, so schwindet diese Schwierigkeit, der schon Hiob erlag, und aus der ihm Elihu helfen mufste, gänzlich. Kein Leiden, das uns und Andere trifft, ist dann so grofs, dafs es nicht als Strafe angesehen werden könnte. Trefflich spricht sich über diesen Gegenstand Maistre aus S. 212.: „Ich gestehe es Ihnen ohne Scheu; ich kann nie über diesen furchtbaren Gegenstand nachdenken, ohne versucht zu seyn, mich wie ein Verbrecher, der um Gnade bittet, zur Erde zu werfen; oder im voraus alle Übel, die über mein Haupt kommen könnten, als eine leichte Vergeltung der unermefslichen Schuld, die ich gegen die ewige Gerechtigkeit eingegangen bin, hinzunehmen. Dessenungeachtet können Sie nicht glauben, wie viele Menschen mir in meinem Leben gesagt haben, dafs ich ein sehr rechtschaffener Mann sey."

2. Man mufs, um nicht an der göttlichen Vergeltung irre zu werden, wissen, was Glück und Unglück ist. Ist man in dieser Beziehung in einer fleischlichen Schätzung befangen, so ist es unmöglich, sich in Gottes Wege zu finden. Die Strafe des Verbrechers kann eben darin bestehen, was die Welt sein Glück nennt, oder doch wenigstens damit beginnen. Sie werden nicht erst im Alter gestraft, sagt Plutarch, sondern sie werden unter der Strafe alt. Behaupten, die Strafe komme erst spät nach, wäre ebenso viel, als wenn man einen Fisch, der schon die Angel verschluckt hat, nicht eher für gefangen erklären wollte, bis man ihn von den Köchen gebraten oder zerstückt sieht. Denn jeder Übelthäter wird sogleich von der Strafe ergriffen, sobald er nur die Süfsigkeit des Verbrechens wie eine Lockspeise verschluckt hat. — Ebenso kann der Segen unter der Hülle scheinbaren Unglückes verborgen seyn. „Du giebst mir Freude ins Herz, sagt der Psalmist, gröfser als ihre Freude zu der Zeit, da ihres Kornes und Mostes viel ist."

3. Man darf bei den Leiden, die Gott über die Seinen verhängt, den Blick nicht einseitig auf die strafende göttliche Gerechtigkeit richten, die sich allerdings immer und ohne Aus-

nahme darin offenbart, sondern man muſs zugleich die erziehende göttliche Liebe ins Auge fassen, erkennen, daſs die offenbare Gerechtigkeit zugleich verhüllte Gnade ist. Dann wird man sich nicht versucht fühlen, mit den Freunden Hiobs aller Erfahrung zum Trotz aus der relativen Gröſse der Leiden auf die relative Gröſse der Schuld zu schlieſsen. Gerade über die verhältnifsmäſsig Besten können die gröſsten Leiden verhängt werden, um sie der göttlichen Liebe würdiger und somit der Ertheilung der offenbaren Gnade fähiger zu machen. — Die Erkenntniſs von dem Segen und der Nothwendigkeit des Kreuzes findet sich schon klar und bestimmt im Pent., vgl. z. B. Deut. 8, 2 ff., namentlich v. 5.: „Und du weifst in deinem Herzen, daſs wie einer seinen Sohn züchtigt, also der Herr dein Gott dich züchtigt," derselbe Gedanke, der auch in Hebr. 12, 5. 6. ausgesprochen wird. — Der Pelagianismus aber muſs auch hier anstoſsen. Er kann in schwerem Leiden keine verhüllte Gnade Gottes erkennen, weil er bei seiner oberflächlichen Sündenerkenntniſs den Grund nicht einsieht, warum nicht die offenbare Gnade ertheilt wird, oder doch nur die Anwendung leichter Zuchtmittel erklären kann.

Nach allem Bemerkten ist es ein schönes Zeugniſs, was De Wette, bibl. Theol. §. 134., dem A. T. giebt: „Bei den Hebräern hat diese Ansicht den höchsten Grad systematischer Ausbildung erlangt." Die Israelitische Consequenz in dieser Beziehung beruht hauptsächlich auf einem doppelten Grunde. Zuerst auf dem entschiedenen Monotheismus. Wo nur Gott und Mensch sich gegenüberstehen, kein Dritter sich zwischen Beide eindrängen kann, das Loos des Menschen einzig und allein von Gott bestimmt wird, da muſs die Lehre einen durchgreifenden Character haben. Man kann sie nicht im Geringsten schmälern, ohne zugleich dem Monotheismus zu nahe zu treten. Dann darauf, daſs dem Volke des A. B. die Mittel gegeben waren, die Schwierigkeiten zu besiegen, welche sich dieser Lehre entgegenstellen. Von besonderer Bedeutung ist hier die Tiefe der

Sündenerkenntnifs, auf welche das Gesetz überall hinarbeitet. Bei den Heiden spielte, eben weil ihnen dieser Schlüssel zum Geheimnifs des Kreuzes fehlte, die Materie, der Zufall, das Fatum, Typhon, Ahriman eine grofse Rolle, Lehren, welche, wie auch die vom Neide der Götter, besonders auf diesem Grunde erwuchsen, deren Analoga auch jetzt noch wiederkehren, sobald der von Gott dargereichte Schlüssel zerbrochen wird. Lebhafter Kampf, mannigfacher Zweifel mufste von dieser Seite aus auch unter dem Volke der Offenbarung entstehen. Denn der Pelagianismus ist dem Menschen so natürlich, dafs er auch bei der besten Erkenntnifs doch, wenn das Leiden mit furchtbarer Gewalt über ihn hereinbricht, gar leicht wähnt, es geschehe ihm zu viel, wie dies das Beispiel Hiobs recht anschaulich zeigt. Aber dieser Kampf mufs doch zuletzt mit dem Siege enden. — Auch zur Beseitigung derjenigen Schwierigkeit, welche auf der unrichtigen Schätzung der Güter beruht, wird im Gesetze der Weg gebahnt. Der Besitz der Gnade Gottes, die sich freilich auch durch Fürsorge im Äufsern zeigen mufs, erscheint überall als das höchste Gut. Erkannt wird die Gefährlichkeit des Reichthums, vgl. z. B. Deut. 8, 12 ff., 32, 15.: „Da ward Israel fett, schlug aus, fett, dick und feist wurdest du, und verliefs Gott, der es gemacht, und verkannte den Fels seines Heiles." Jacob ist nach Gen. 28, 20. schon zufrieden, wenn ihm Gott nur Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen giebt, vgl. ü. d. St. Th. 2. S. 370., so dafs er denen, welche die Ermahnung des Apostels: so ihr Nahrung und Kleidung habt, so lasset euch genügen, beherzigen wollen, zum Vorbilde dient.

Vatke S. 618., vgl. S. 572. 639, richtet den Angriff nicht im Allgemeinen gegen die alttest. Vergeltungslehre. Er erkennt an, es müsse in der sittlichen Weltordnung als Grundsatz gelten, dafs dem sittlich guten Willen auch die äufsere Existenz nicht abgehe; das Gegentheil, sagt er, wäre eine leere Abstraction. Der Fehler aber liege darin, dafs die hebräische Anschauung den subjectiv menschlichen Zweck dorthin auslaufen

lasse und die Angemessenheit des Willens zum göttlichen Gesetze zu einem bloſsen Mittel herabsetze, anstatt umgekehrt auch für den Menschen die Existenz zum Mittel des absoluten Zweckes zu machen, wie Jehovah den Bund nicht um eines endlichen Zweckes willen schlieſse, sondern damit das Absolute Realität habe.

Der ausführlichen Erörterung dieser Behauptung können wir uns überheben, indem wir auf den Aufsatz von J. F. Flatt verweisen: Bemerkungen über die von unserem Wohlseyn hergenommenen Beweggründe, die in den Reden Jesu enthalten sind, Magazin St. 7. S. 84 ff., dessen Aufschrift schon zeigt, daſs der Vorwurf, wenn er als begründet erfunden wird, das N. T. nicht weniger trifft, als das alte. Nach Vatke bediente sich z. B. der Herr eines unmoralischen Motives, wenn er in Joh. 5, 14. zu dem Geheilten sprach: μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται, ebenso wenn er in Matth. 7, 1. aufforderte: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. — Wir wollen hier nur drei Puncte hervorheben:

1. Es ist ganz falsch, wenn behauptet wird, daſs die Motive zur Beobachtung des Gesetzes blos von den Folgen entnommen werden. „Du sollst lieben, heiſst es Deut. 6, 8., den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften.“ Du sollst Gott lieben, weil er Gott, weil er dein Gott ist. Höheres, Reineres kann nicht verlangt werden. In Deut. 4, 6—8. wird als Motiv zur Beobachtung des Gesetzes seine innere Vortrefflichkeit angeführt. In v. 20.: „Und euch hat der Herr genommen und euch geführt aus dem eisernen Ofen, aus Ägypten, daſs ihr werdet zum Volke des Eigenthums,“ v. 32 ff. und im ganzen achten Cap., die Dankbarkeit.

2. Als einzelnes Motiv zur Pflichterfüllung dürfen wir nicht blos, sondern sollen wir die Rücksicht auf die Folgen unserer Handlungen benutzen. Der Trieb nach Glückseligkeit, der von Gott selbst in uns gelegt worden, muſs durch die ihm vorgehaltene legitime Befriedigung in das Interesse und in den

Dienst

Dienst der Sittlichkeit gezogen werden, sonst macht er sich in einer Sphäre geltend, wo seine Befriedigung sündlich ist. Die menschliche Schwäche bedarf einer solchen Unterstützung, und zwar jeder gerade um so mehr, je weniger er ihrer zu bedürfen glaubt.

3. Das Heil, was als Gnadenlohn der Frömmigkeit gehofft, das Unheil, was als Strafe der Sünde gefürchtet wird, hat einen ganz andern Character als das Glück und Unglück, welches man ohne Rücksicht auf Gott sucht und meidet. Es wird nicht aufser Gott, sondern in ihm wird Gott selbst gesucht und gefürchtet. Der Reiz des Heiles und der Schrecken des Unheiles besteht besonders darin, dafs sie Zeichen, das eine der Liebe und das andere des Zornes Gottes sind. Der Gegensatz zwischen eudämonistischen und rein moralischen Zwecken liegt aufserhalb des Gebietes der Schrift, tritt erst da ein, wo die Glückseligkeit anderswo gesucht wird, als bei Gott.

Nur eine Ausstellung kann in Bezug auf die Lehre von der Vergeltung gegen das Gesetz mit gewissem Rechte erhoben werden, die nämlich, dafs in ihm die äufseren Folgen der Gerechtigkeit und der Sünde mehr hervortreten als die inneren, die Freuden eines guten, und die Qualen eines bösen Gewissens. Dabei aber darf die nationale Beziehung von Stellen wie Levit. C. 26. und Deut. 28. nicht aufser Acht gelassen, und zugleich mufs beachtet werden, dafs die äufsere Vergeltung als die Grundlage der inneren zuerst in das Volksleben eingeführt werden mufste. Mit dem Glauben an die äufsere Vergeltung schwindet auch der Glaube an die innere, während, wo die äufsere Vergeltung geglaubt wird, nothwendig auch der Glaube an die innere erwacht, die, wo ihr die äufsere nicht correspondirt, leicht als Illusion wegräsonnirt wird.

Die angebl. Äuſserlichkeit der Gesetzgebung.

Einer der schwersten zugleich und der verbreitetsten Vorwürfe gegen den Pent. ist der der Äuſserlichkeit der in ihm enthaltenen Gesetzgebung. Am schroffsten wird derselbe von Kant ausgesprochen, Religion innerhalb u. s. w. S. 177.: „Alle Gebote sind von der Art, daſs auch eine politische Verfassung darauf halten, und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äuſsere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote, auch ohne daſs sie äuſserlich gegeben seyn möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äuſsere Befolgung gerichtet worden."

Die Ansicht von dem Gesetze, auf die sich dieser schwere Vorwurf gründet, mit dessen Wahrheit die Ächtheit des Pent. schlechthin unverträglich ist, wurde merkwürdigerweise schon vor Kant von Solchen lebhaft vertheidigt, die sich für warme Freunde des A. T. ausgaben und zum Theil selbst dafür hielten, so daſs man sich über die Zuversicht nicht zu verwundern hat, mit der Kant dieselbe vorträgt.

Offen und entschieden bekannte sich namentlich J. D. Michaelis zu ihr, ohne zu ahnen, welche Folgen sich aus ihr ergaben, und es zeigt sich hier recht deutlich, mit welchem Rechte wir Th. 2. S. XIII ff. behaupteten, dieser eifrige Vertheidiger der Ächtheit des Pent. habe derselben tiefere Wunden geschlagen, wie ihre eifrigsten Gegner. In der Abh. *argumenta immort. animarum ex Mose coll.* §. 3., in dem *syntagma p.* 84 ff. sagt er: *Neque illae leges formam praecipientis philosophiae aut theologiae habent, sed corpus aliquod juris sunt, quo forum et judicia Israelitarum in judicandis litibus puniendisque sceleribus omnis generis uti debebant. — Totam legem Mosaicam quatenus lex est et praeceptis ab-*

solvitur, civilem esse eaque de causa praemiis poenisque hujus vitae sanciri ac confirmari debuisse, egregie et copiose demonstat Pradius. Er macht von dieser Ansicht hier apologetischen Gebrauch, triumphirt mit ihrer Hülfe über diejenigen, welche aus dem Fehlen von Beweggründen aus dem zukünftigen Leben gegen die Göttlichkeit des Mosaischen Gesetzes argumentirten, und merkt nicht, dafs er den Thaler wegwirft, um den Heller zu gewinnen. — In der Schrift über die Ehegesetze Mosis §. 104. 5. protestirt er von dieser Ansicht aus gegen jede ideelle oder theologische Auslegung der Gesetze, die das individuell Ausgesprochene auf seinen Grund zurückführt und dann auf alles andere unter derselben Idee Befafste bezieht. „Ich glaube nicht, dafs wir Recht haben, die im Gesetze verbotenen Handlungen auf andere Handlungen auszudehnen, die nur eine gewisse Ähnlichkeit damit haben und mit ihnen unter einerlei *genus* gebracht werden könnten." Er beruft sich darauf, dafs kein Jurist auf diese Weise das bürgerliche Recht handhabe, dem das Mosaische Gesetz ganz gleichstehe. — In dem M. R. T. 2. §. 72. versucht er es, durch Erklärung die Stellen zu beseitigen, welche gar zu handgreiflich seiner Ansicht widersprechen. Das Gebot: lafs dich nicht gelüsten, behauptet er, sey ein moralischer Grundsatz des Gesetzgebers von dem, was Recht und Unrecht ist: wer ihn übertritt, und durch äufsere Handlungen davon überführt werden kann, der verdient auch im bürgerlichen Gerichte Tadel. Nicht für die Gesinnung, sondern nur in Bezug auf diese äufsere Handlungen werde der Grundsatz aufgestellt. Die Worte Levit. 19, 18.: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst," seyen allerdings schwierig als Ausdruck eines bürgerlichen Gesetzgebers. „Wenn ich in meinem Herzen meinen Nächsten nicht liebe, so ist dies kein Verbrechen, das vor der Obrigkeit klar gemacht oder bestraft werden kann." Er bestimmt nun den Sinn so: „Das Gesetz erlaubt dir nicht Jemanden zu hassen, und entschuldigt die ihm zugefügten Beleidigungen nicht damit, dafs du sein Feind bist,

und er dich ehedem beleidigt hat," ohne darauf zu achten, dafs von Beleidigungen im Contexte gar nicht die Rede ist.

Als auf seinen würdigen und tüchtigen Vorgänger beruft sich Michaelis selbst auf den Abbé de Prades. In der *apologie* dieses Mannes entdeckt man überhaupt die Quelle vieler Grundansichten von Michaelis. Auch er giebt sich Th. 2. S. 161. die Miene, als stehe bei ihm diese Ansicht im Dienste des apologetischen Interesses. Er thut sich viel darauf zu Gute, dafs von diesem Standpunct aus das Fehlen der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen nicht ferner anstöfsig erscheinen könne. Allein er scheint nicht so *bona fide* zu irren als Michaelis. Er trägt den Schalk im Nacken, und der Deist blickt bei ihm nicht selten durch die leichte Verhüllung hindurch. — Dafs schon er die Sache ebenso auf die Spitze trieb wie Kant, mögen folgende Äufserungen darthun. S. 164. 65.: *la loi n'étoit point la même chose, que la religion des Juifs, mais seulement une constitution civile, sur-ajoutée à leur religion. — Elle ne faisoit point envisager aux hommes leur souverain bien, ne leur indiquoit aucuns moyens pour l'obtenir, ne leur fournissoit aucun remède, je ne dis pas contre les péchés considérables, mais même contre les plus légers. Tout se terminoit à une pûreté extérieure, et à une justice légale.*

Wir haben um so mehr Grund, diese Ansicht von dem Gesetze einer scharfen Prüfung zu unterwerfen, da sie ungeachtet alles dessen, was dagegen bemerkt worden ist, besonders von Flatt und von Steudel, doch bis in die neuesten Zeiten hinein stets wieder auftaucht. Hegel z. B. in den Vorlesungen über Religionsphilos. Th. 1. S. 74. drückt den Vorwurf noch fast ebenso crafs aus wie Kant, und Vatke S. 241. sagt, die Behauptungen von Kant seyen von der Voraussetzung aus, dafs der Pent. die ursprüngliche Grundlage der alttest. Religion bilde, nicht ganz unwahr; im Pent. trete die innerliche Seite nur in einzelnen Puncten, oder wo ein älterer Gesetzescyclus überar-

beitet werde, wie im Deuter. hervor, S. 637.; vorausgesetzt, der Pent. sey die ursprüngliche Grundlage der hebr. Religion und Sittlichkeit, „so gab es allerdings wichtigere und nothwendigere Gegenstände, welche dem Volke ans Herz gelegt werden mufsten, als der gröfste Theil seines Inhaltes war," ebendas. — Wie eingewurzelt diese Ansicht ist, geht auch daraus hervor, dafs selbst solche an sie anstreifen, mit deren selbstständig gewonnener Auffassung des A. T. sie in entschiedenem Widerstreit steht; man vgl. z. B. die Abh. von Züllig, für die Calvinische Eintheilung des Decalog, Stud. und Crit. 1837, 1., und zwar besonders S. 90. mit 92. 93.

Die erste und wichtigste Frage ist die: wie verhält sich der Decalog zu dieser Ansicht von dem ganzen Gesetze? Kann sie aus ihm nicht widerlegt werden, so mufs man überhaupt an der Widerlegung verzweifeln. Denn er giebt die vollständige Quintessenz des ganzen Gesetzes. Darauf führt schon die Zehnzahl der Gebote, auf welche im Gesetze selbst Gewicht gelegt wird, Ex. 34, 28., Deut. 4, 13. 10, 4. Dafs dadurch der Decalog als die vollständige und in sich abgeschlossene Summe der göttlichen Gebote bezeichnet wird, wurde von jeher erkannt; Beda z. B. in C. 20. Ex. bemerkt: *nullus numerus crescit amplius usque ad decem ac per hoc in plenitudine numeri plenitudinem mandatorum constituit*, vgl. über die Bed. der Zehnzahl Bähr, Symb. des Mos. Cultus 1. S. 175 ff. Eben darauf führt auch die Bezeichnung des Decalogus als der Worte des Bundes, Ex. 34, 28., die Thatsache, dafs nur der Decalog in die Bundeslade niedergelegt wurde, während das Gesetzbuch sich nur als Beilage zur Seite derselben befand; Christus und die Apostel, wenn sie vom Gesetz reden, meinen immer zunächst den Decalog. Trägt daher der Decalogus keinen innerlichen Character, so kann die Beziehung auf das Innerliche, wenn sich auch einzelne Aussprüche vorfinden, in welchen dieselbe nicht geläugnet werden kann, doch jedenfalls im Gesetze nur eine accidentelle seyn. — Auf der andern Seite

aber, zeigt es sich, dafs der Decalog eine durchgreifende innerliche Tendenz hat, so kann es gar nichts ausmachen, wenn in den übrigen Theilen des Gesetzbuches die Beziehung auf das Äufserliche sehr vorherrschen sollte. Denn da alles Übrige nur Commentar und Ausführung im Einzelnen zu dem Decaloge ist, so kann daraus weiter nichts geschlossen werden, als dafs das Innerliche weniger Stoff für Commentar und Ausführung darbot. Was dem Sittlichen an Umfang abgeht, wächst ihm dann an Auctorität wieder zu. Der Decalog, von Gott gesprochen, vor der ganzen übrigen Gesetzgebung promulgirt, in steinernen Tafeln eingegraben, in die Bundeslade niedergelegt, ragt so ohne allen Vergleich über alles Übrige hervor, dafs man den ohnehin ganz thörichten Gedanken an ein mechanisches Messen nach der Elle ganz aufgeben mufs.

Dafs der Decalog ethischen Character hat, sich an die moralische Gesinnung wendet, erhellt aus folgenden Gründen:

1. Schon die gewöhnliche Bezeichnung des Decaloges, הָעֵדוּת, das Zeugnifs, führt darauf. Wir werden später, in dem Abschnitte über das Ceremonialgesetz, nachweisen, dafs diese Benennung in enger Beziehung zu der des Deckels der Bundeslade, כַּפֹּרֶת, steht. Der Decalog führte den Namen Zeugnifs, weil er dem Menschen das Gericht Gottes gegen die Sünde offenbart, das zwar auch in sein Herz geschrieben, aber dort durch die Sünde verwischt worden ist (August.: *data est scripta lex, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui*). Das Gesetz klagt an vor Gott, und Gott gewährt den Bufsfertigen Vergebung, versöhnt sie mit sich. — Prägt sich nun in diesem Namen das Grundwesen des Gesetzes ab, so kann es seiner nächsten Bestimmung nach gar kein bürgerliches, es mufs vielmehr wesentlich und zunächst ein religiöses seyn. — In engem Zusammenhange mit dem durch die Benennung עֵדוּת bezeichneten Wesen des Gesetzes steht die vorwiegend negative Fassung der Gebote, die man mehrfach als Beweis für den niederen moralischen

Standpunct des Gesetzes angeführt hat. Sie hat die menschliche Sündhaftigkeit, auf die sich das Gesetz bezieht, zur Grundlage. Überall ist das: wozu dein verderbtes Herz geneigt ist, hinzuzudenken, so wie in einem Gebote positiver Fassung das: gedenke, auf die Neigung zum Vergessen hinführt. — Dafs die negative Fassung der meisten Gebote nicht auf die von den Gegnern beliebte Weise zu erklären ist, erhellt schon aus der positiven Fassung einiger, namentlich des: ehre Vater und Mutter. Die positive Fassung dieses Gebotes zeigt, dafs auch bei den übrigen die Negation die Position zur Grundlage hat.

2. Schon Calvin weist in seinen trefflichen Bemerkungen über die Auslegung des Decaloges in der *institutio l. II. C. 8. n. 6 ff.* diejenigen, welche die Äufserlichkeit des Gesetzes und speciell des Decaloges behaupteten, hin auf das Wesen des Gesetzgebers: *Id fit, quia in legislatorem non respiciunt, a cujus ingenio natura quoque legis aestimanda est.* Würde blos die *justitia civilis* verlangt, so müfste auch bei Gott die Heiligkeit sich blos auf die That beschränken.

3. Wäre das Gesetz nicht geistlich, so würde die Versöhnung nicht so unbedingt nothwendig seyn, die עֵרוּת nicht so unzertrennlich verbunden mit der כִּפֻּרֶת. Dafs Jemand das Gesetz halten, sich das Wohlgefallen Gottes dadurch verdienen könne, daran kommt dem Gesetzgeber gar kein Gedanke. Die nächste Bestimmung ist ihm nur, die Erlösungsbedürftigkeit hervorzurufen; schon ihm ist der νόμος der Sache nach nur παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Denn die כִּפֻּרֶת verhielt sich zu Christo wie der Schatten zum Leibe.

4. Die Strafen und Belohnungen des Decaloges sind nur göttliche. Eine Beziehung auf die Obrigkeit tritt gar nicht hervor.

5. Dafs die That überall nicht als das allein Sündige, sondern nur als die höchste Spitze der Sünde zu betrachten ist*),

*) Calvin *l. c. No. 10.*: *quia peccatorum foeditatem, nisi ubi palpabilis est, diluere et speciosis praetextibus inducere semper*

lehrt das Gebot: „Lafs dich nicht gelüsten." Die Vergeblichkeit der Versuche, dies Gebot dem Gebiete des Inneren zu entnehmen, tritt besonders dann hervor, wenn wir die Trilogie von That, Wort und Gedanke wahrnehmen, welche so offenbar bei den Geboten in Bezug auf den Nächsten zu Grunde liegt. Du sollst deinen Nächsten nicht verletzen 1. durch die That, und zwar *a)* nicht an seinem Leben, *b)* nicht an seinem theuersten Eigenthum, seinem Weibe, *c)* nicht an seinem Eigenthum überhaupt. 2. Durch Worte. („Du sollst kein falsches Zeugnifs reden wider deinen Nächsten.") 3. Durch Gedanken. Dieselbe Trilogie findet sich auch sonst nicht selten im A. T., z. B. Ps. 15, 25, 4. — Diese Eintheilung, welche, wie der Verf. erst später fand, im Wesentlichen sich schon bei Thomas von Aquino*) findet, rechtfertigt sich durch sich selbst. Dafs der Ehebruch nicht, wie häufig im Dienste practischer Interessen angenommen worden ist**), als *species* der Unkeuschheit in Betracht kommt, erhellt aus Ex. 20., 15., wo das Weib unter dem Eigenthum des Nächsten vorkommt. — Derjenige, der in neue

---

cara molitur, quod erat in unoquoque transgressionis genere deterrimum et scelestissimum exemplaris loco proposuit, cujus ad auditum sensus quoque exhorresceret, quo majorem peccati cujuslibet detestationem animis nostris imprimeret; Gerhard *loci V.* S. 251.: *appellatione crassioris delicti minora prohibentur, ut magnitudinem et gravitatem eorum coram dei judicio vere agnoscamus,*

*) *Summa* 1, 2. q. 100. *art.* 5.: *Generaliter homo nulli proximo nocere debet nec opere, nec ore, nec corde. Contingit autem opere tripliciter nocere proximo, scilicet vel in persona propria ipsum occidendo, vel in persona conjuncta, praecipue quantum ad prolis procreationem, vel in bonis fortunae, in rebus exterioribus. Ore infertur nocumentum per detractionem. Nocumentum cordis fit per illicitam concupiscentiam carnis et oculorum.*

**) Diese practischen Interessen finden auch bei unserer Auffassung Befriedigung. Die Unreinigkeit überhaupt gehört auch nach ihr unter das Gebot: du sollst nicht ehebrechen, da alles unkeusche Wesen Vorstufe zum Ehebruche ist, wer einmal diesen Weg betreten hat, sich nicht mehr willkührlich eine Grenze setzen kann.

rer Zeit am sorgfältigsten der Anordnung des Decaloges nachgeforscht hat*), Züllig, nimmt an, dafs in den Geboten in Bezug auf den Nächsten, wie überhaupt im ganzen Decaloge, von dem objectiv Schwereren zum Leichteren fortgeschritten werde. Dabei liegt eine Ahnung von der richtigen Anordnung zu Grunde; in dieser Fassung aber ist die Ansicht unhaltbar und mufs der unsrigen weichen. Nach Züllig soll die Ordnung die seyn: du sollst den Nächsten nicht verletzen 1. an seinem Leben, 2. an seinem Weibe, 3. an seinem Eigenthum, 4. an seinem guten Namen. Das Unzulässige dieser Eintheilung erhellt aber schon daraus, dafs nach ihr angenommen werden mufs, das Allgemeine in dem: „Du sollst nicht falsches Zeugnifs reden wider deinen Nächsten," sey die Verletzung des Nächsten an seiner Ehre. Als ob alle Zeugnisse in Injurienprocessen abgelegt würden! Läfst man aber diese willkührliche Beschränkung fahren, so kann gar nicht ferner behauptet werden, der Verf. schreite vom Schwereren zum Leichteren fort. Denn die Ablegung eines falschen Zeugnisses kann unter Umständen ein weit schwereres Verbrechen gegen den Nächsten seyn, als der Diebstahl. Dazu kommt, dafs nach der Züllig'schen Ansicht in dem: lafs dich nicht gelüsten, auf einmal der objective Eintheilungsgrund dem subjectiven Platz machen würde, während nach unserer Ansicht dasselbe Princip alle Gebote der zweiten Tafel beherrscht. — Unsere Annahme, dafs die Dreizahl die zweite Tafel beherrscht, wird auch dadurch bestätigt, dafs dieselbe Zahl auch wieder da hervortritt, wo eins der drei Glieder mehrtheilig ist, nicht blos einfach, wie das zweite. Während das Ganze von dem subjectiven Princip in dreifacher Gliederung beherrscht wird, und zwar also, dafs ein Fortschritt *a majori ad minus* (That—Gedanke) statt findet, werden die

*) Dafs von ihr Gerhard l. c, p. 252. mit Recht bemerkt; *Magnum divinae sapientiae argumentum concinnus ille praeceptorum decalogi ordo*, wird hoffentlich durch unsere Bemerkungen noch klarer werden, als es bisher war.

einzelnen Glieder, wo überhaupt eine Eintheilung statt findet, wieder in drei Theile abgetheilt, und zwar ebenfalls *a majori ad minus* fortschreitend, jedoch nach den Objecten; in dem Verbote der Läsion durch die That: Leben, Weib, Eigenthum, in dem Verbote der Läsion durch die Lust: Weib, Knecht und Magd, Ochs und Esel, zu Anfang und zu Ende das Einzelne durch das Ganze umschlossen: das Haus deines Nächsten — Alles, was dein Nächster hat, damit klar werde, dafs es nur beispielsweise steht. — Sieht man sich nun nach dieser Durchführung genöthigt zuzugestehen, dafs das Verbot der Lust einen innerlichen Character hat, so könnte man noch mit einigem Scheine behaupten, gerade aus ihr folge, dafs die vorhergehenden Gebote äufserlich aufzufassen seyen, dafs man bei ihnen nicht über das Wort und die That hinausgehen dürfe, dafs z. B. das Verbot des Mordes in gar keiner Beziehung auf den Zorn stehe, das Verbot des Ehebruches sich nur auf den äufseren Act beziehe, nicht auch auf den Ehebruch des Herzens, so dafs man ohne geheiligte Gesinnung den vier ersten Geboten der zweiten Tafel genügen könnte, diese erst zur Haltung des letzten erforderlich wäre. Etwas Wahres liegt dieser Behauptung allerdings zu Grunde. Dafs noch ein besonderes Verbot der bösen Lust nachfolgt, zeigt, dafs, was in Bezug auf Wort und That gesagt wird, zunächst auch nur auf diese geht. Doch darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, dafs eben durch die Aufeinanderfolge von That, Wort und Lust, die That und das Wort von ihrer Äufserlichkeit befreit und auf ihre Wurzel im Gemüthe zurückgeführt, nur als das Ende eines Processes bezeichnet werden, dessen Anfang im Herzen zu suchen ist. Wird dies beachtet, so zeigt sich, dafs, was zunächst nur auf Wort und That geht, sich indirect zugleich auf die Gesinnung bezieht. Das einzige Mittel z. B. das Gebot: du sollst nicht tödten, zu erfüllen, ist, dafs man die Wurzel im Herzen ausrottet, aus der der Mord hervorgeht. Wo dies nicht geschah, da ist dem Gebote nicht genügt, auch wenn äufserlich kein Mord vollbracht

wurde. Denn dies mufs dann von Ursachen abhängen, welche aufserhalb des menschlichen Gebietes liegen.

6. Auch in den Geboten der ersten Tafel läfst sich die jeden Vorwurf roher Äufserlichkeit beseitigende Trilogie von Herz, Wort und That mit vieler Wahrscheinlichkeit, obgleich nicht mit derselben Gewifsheit, wie bei denen der ersten, nachweisen. Dafs das: „Du sollst nicht hintragen den Namen des Herrn deines Gottes zur Lüge," sich auf die Worte bezieht — die directe Verletzung Gottes durch Worte verbietet, wie das: „Du sollst nicht falsches Zeugnifs reden," die indirecte in dem Nächsten —, das „Gedenke des Sabbathtages, dafs du ihn heiligest," auf die That, ist klar. Da wir auf diese Weise die zwei Elemente der gesicherten Trilogie der zweiten Tafel haben, so werden wir geneigt seyn, in dem: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir," und: „Du sollst dir kein Bildnifs noch irgend ein Gleichnifs machen," die Beziehung auf das Herz anzuerkennen. Der Bilderdienst geht überall aus der Leere des Herzens hervor, ist ein Product der Geistlosigkeit, der Unfähigkeit, dem: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten," zu genügen, so dafs also diese Gebote von ihrer Negativität befreit und positiv ausgedrückt so lauten: du sollst mich haben und zwar im Herzen. Nur der negativen Fassung ist es zuzuschreiben, dafs die Beziehung auf das Herz nicht sogleich hervortritt. Sie anzuerkennen wird man um so weniger Bedenken tragen, wenn man erwägt, dafs als die der Negation entsprechende Position im Pent. selbst das: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften," vorkommt. — Ist das Bemerkte richtig*), so zeigt sich, dafs die

*) Eine Ahnung davon hatte schon Gerhard. Er bemerkt l. c. p. 252.: *Primum praeceptum orditur a nobilissimo objecto, videlicet vero deo ac vindicat sibi nobilissimum subjectum, quod vero timore, fiducia ac dilectione deo adhaerere jubet. Secundum praeceptum linguam hominis format.*

Anordnung des Ganzen antistrophisch ist. In der ersten Tafel wird von dem Herzen zur That fortgeschritten, in der zweiten von der That zum Herzen. So correspondirt das Ende dem Anfange. Das Herz wird als das A und das Ω bezeichnet, als dasjenige, wovon Alles ausgeht und worauf Alles ankommt. — In dem: ehre Vater und Mutter, was den Übergang von der ersten Tafel zur zweiten bildet, wird ein allgemeiner Ausdruck gewählt, der alles dreies umfaſst und der aus dem Vorhergehenden und Folgenden seine Ausfüllung erhält, ehre mit Herz, Mund und Hand.

7. Der geistliche und innerliche Character des Decalogs erhellt auch daraus, daſs die Gottesfurcht und Gottesliebe in ihm als die Grundlage der ganzen Gesetzeserfüllung betrachtet wird, so daſs **Luther** mit Recht bei den einzelnen Geboten wiederholt: wir sollen Gott fürchten und lieben. Es ist kaum zu begreifen, wie **Vatke**, S. 639., behaupten kann, die Liebe gegen Jehovah erscheine im A. T. noch nicht als Grundform, sey auch nicht mit der Liebe gegen den Nächsten in Verbindung gesetzt. Schon die Aufschrift an dem Portale des A. T., der Decalog, weist diese Behauptung zurück. Auf das Verhältniſs zum Herrn wird gleich in der Einleitung v. 2. die Verbindlichkeit aller Gebote gegründet. In v. 6. wird die **Liebe** zu Gott (diese gehörte, wenn das Gesetz äuſserlich war, gar nicht dahin) ausdrücklich als des Gesetzes Erfüllung bezeichnet: „Denen, die mich lieben und meine Gebote halten *)," ebenso wie in v. 5. der Grund der Übertretung der Gebote Gottes in den Haſs gesetzt wird. — Daſs die Gebote der zweiten Tafel nicht lose neben denen der ersten liegen, erhellt schon aus der *ratio*

*) Auf diese Stelle bezieht sich der Herr in Joh. 14, 15.: ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσατε, und 23.: ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, vgl. auch 1 Joh. 5, 3.; αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Schon das Gesetz des A. T. sage, das deutet diese Beziehung an, daſs die Liebe zu Gott keine pathologische, sondern eine heilige und heiligende sey.

legi adjecta, wie sie in dem רֵעֶךָ enthalten ist. Diese Benennung weist hin auf das gemeinsame Verhältniſs zum Herrn: „Söhne seyd ihr dem Herrn eurem Gott," darum Brüder, Freunde. Jede Feindschaft ist Unnatur. — Nur bei der Annahme des bezeichneten Principes erklärt sich die Stellung des Gebotes, die Eltern zu ehren. Von ihr aus ergiebt sich eine höchst leichte und passende Anordnung: du sollst Gott ehren und lieben *a)* an sich, v. 3—11; *b)* in denen, welche ihn auf Erden repräsentiren *), v. 12.; *c)* in Allen, welche sein Bild tragen, v. 13. 14.

---

*) Nach der gangbaren Auffassung soll das Gebot: ehre Vater und Mutter, der zweiten Tafel angehören. Wir dagegen behaupten, daſs es der ersten Tafel angehört, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Wenn die zehn Gebote zwei Tafeln füllten, so ist es von vorn herein das Wahrscheinlichste, daſs jede derselben fünf enthielt. So wie zehn die Zahl der Vollständigkeit, so ist fünf die Zahl der Unvollständigkeit, hinweisend auf eine nothwendige Ergänzung; vgl. Bähr l. c. S. 183 ff. „Wenn Jemand seinen Bruder nicht liebt, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet." Ist die Zahl des Ganzen bedeutsam, so wird auch die Zahl der Theile nicht ohne Bedeutung seyn. — Daſs jede Tafel fünf Gebote enthielt, wurde auch von den älteren Juden angenommen; vgl. die St. des Josephus und Philo bei Gerhard l. c. p. 239., der freilich im Interesse der Lutherischen Eintheilung des Dekaloges dieser Ansicht nicht günstig seyn konnte. Bei dieser Eintheilung gelingt es auf keine Weise, der ersten Tafel fünf Gebote zuzuweisen. Dies spricht aber eben mit gegen ihre Richtigkeit. 2. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daſs die zweite Tafel die Gebote in Bezug auf den Nächsten enthält. Schon das רֵעֶךָ zeigt dies. Darauf führt auch der Ausspruch des Herrn Matth. 22, 37. 39., vorausgesetzt daſs, woran kaum zu zweifeln, das erste Gebot hier = ist der Quintessenz der Gebote der ersten, das zweite der der zweiten Tafel. Als das zweite Gebot wird hier das bezeichnet: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst," wie wörtlich so die Summe der zweiten Tafel schon in Levit. 19, 18. angegeben worden war. Nun sieht man aber gar nicht ein, wie das Gebot: ehre Vater und Mutter, aus dem: du sollst deinen Nächsten lieben, abgeleitet werden kann, wie es daher zu der zweiten Tafel gehören konnte, da die Eltern gar nicht zu den Nächsten gehören. In dem Begriffe des Nächsten liegt die Gleichstellung. Wie dagegen das Gebot, die Eltern zu ehren, auf der ersten Tafel seine passende Stellung fand, zeigt Exod. 22, 27., eine Stelle, wodurch die scheinbare

Gesetz der Israeliten. Es ist in dieser Beziehung in demselben die gröfste Scheu bemerklich vor allem unzeitigen Eingreifen in den Gang der geschichtlichen Entwickelung. Es werden nur über dasjenige Bestimmungen gegeben, was nach den Grundsätzen der Theokratie so und nicht anders seyn mufste; die rechtlichen Verhältnisse werden nur in so weit für alle Zeiten geordnet, als sie in unmittelbarer Verbindung mit Moral und Religion stehen, oder als die Gegenwart dringende Veranlassung zu ihrer Feststellung darbot, so dafs Behauptungen, wie die von Vatke S. 219., die vielen casuistischen und äufserlich positiven Bestimmungen der Gesetzgebung seyen eines weisen Gesetzgebers, wie Moses ein solcher gewesen seyn müfste, unwürdig — ein solcher könne und dürfe solche Gesetze nicht vorausbestimmen, da sie von zufälligen Umständen abhängig seyen und erst aus längerer Praxis und fortgesetzter Reflexion sich erzeugen, und zwar ganz von selbst, so dafs eine prophetische Offenbarung derselben ebenso überflüssig wäre, als hemmend in den natürlichen Entwickelungsgang eingriffe — blofse Luftstreiche sind, da der Thatbestand, den sie voraussetzen, gar nicht vorhanden ist. Man achte z. B. nur auf die Bestimmungen über das Erbrecht. Auf die wichtigsten Fragen finden wir hier gar keine Antwort, z. B. ob die Söhne der Mägde miterben sollen, wovon eine Tochter erhalten werden soll, wenn sie unverheirathet bleibt, und der Vater stirbt. Es finden sich überhaupt in Bezug auf diesen wichtigen und verwickelten Theil des Rechtes nur drei vereinzelte Bestimmungen vor. Besonders merkwürdig ist hier für die Ergründung des ganzen Characters der bürgerlichen Gesetzgebung Mose's die Bestimmung in Deut. 21, 15 ff., in Bezug worauf Michaelis, M. R. §. 79, bemerkt: „Vor Mosis Zeiten übten die Väter, die in der Polygamie lebten, das Recht, den ersten Sohn der geliebten Frau zum Erstgebornen zu erklären, wenn er es gleich den Jahren nach nicht war. Dies Recht, das wirklich in den Familien viel geheimen Verdrufs, Sorge und Hafs erwecken mufste — — dies wirklich so martervolle Recht nahm

nahm Moses den Vätern durch ein ausdrückliches Gesetz und befahl ohne Rücksicht auf die vorzügliche Liebe zu der einen Frau den als Erstgebornen zu erkennen und ihm ein doppeltes Erbtheil zu geben, der zuerst auf der Welt erschienen war." Das Gesetz beschränkt sich hier einfach darauf, das Unrecht aus dem Rechte zu verbannen. Nur beiläufig erfahren wir bei dieser Gelegenheit, als eine Sache, die auſserhalb des Gebietes der Gesetzgebung liegt, daſs der Erstgeborne ein doppeltes Erbtheil bekam. Eine zweite Bestimmung findet sich in Num. 27. Es wird auf besondere Veranlassung und im Interesse der Billigkeit festgesetzt, daſs die Tochter erben konnte, wenn gar keine Söhne vorhanden waren. Daſs sonst nur die Söhne erbten, erfahren wir nur gelegentlich. Die dritte Bestimmung ist die ebenfalls auf besondere Veranlassung gegebene, daſs die Erbtöchter nur in ihrem Stamme heirathen sollen. — In Bezug auf eine andere wichtige Materie des bürgerlichen Rechtes, Kauf und Verkauf, findet sich gar nichts, vgl. Mich. §. 81. Am ausführlichsten ist das Criminalrecht, weil seine Bestimmungen am wenigsten den Character der Satzungen haben, und hier bei der natürlichen Entwickelung am meisten zu reformiren, hier auch das Verfehlte für Moral und Religion am verderblichsten ist. Man vgl. z. B. die Bestimmungen über Mord und Todschlag, Mich. Th. 6. §. 273—280., mit denen über das Erbrecht. Eigentlich kann nur in Bezug auf die Verbrechen von einem Mosaischen Rechte die Rede seyn.

2. Es findet sich eine groſse Anzahl von Vorschriften, die nur moralisch-religiöse, keine rechtliche Geltung haben. Wer unter Israel sündigte, hat es wahrlich nicht aus Mangel an moralischen Vorschriften gethan. Wir wollen beispielsweise nur Einiges anführen. Blos moralisch-religiöse Geltung hat ohne Zweifel die Verordnung zu Gunsten der Fremdlinge, Wittwen und Waisen, Ex. 22, 21—23.: „Und den Fremdling sollst du nicht drücken und drängen; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Ägypten. Wittwen und Waisen sollt ihr nicht drücken.

Wenn du sie drückest — —; denn wenn sie schreiet zu mir, so will ich hören ihr Geschrei. Und mein Zorn entbrennt und ich tödte euch durch das Schwert und eure Weiber werden Wittwen und eure Söhne Waisen." Ein bürgerliches Gesetz würde nicht im Allgemeinen von Bedrückung reden, sondern die einzelnen Handlungen ausnennen, nicht durch die Hinweisung auf Ägypten das Gefühl anzuregen suchen, nicht mit Gottes Strafen drohen, sondern die von der Obrigkeit zu verhängende Strafe bestimmen. Man vgl. C. 23, 9.: „Und den Fremdling sollt ihr nicht drücken; denn ihr wißt, wie es dem Fremdlinge zu Muthe ist; denn Fremdlinge seyd ihr gewesen im Lande Ägypten," Lev. 19, 34. 21, 33. 34., wonach man den Fremdling lieben soll wie sich selbst, was doch wahrlich die Obrigkeit nicht controlliren kann, Deut. 10, 18. 19. Michael. Th. 2. §. 138. — Ex. 23, 4. 5. heißt es: „Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel triffst, sollst du ihm denselben zurückführen. Wenn du den Esel deines Hassers siehst erliegend unter seiner Last, so sollst du dich hüten, ihm denselben zu überlassen; lassen sollst du deinen Haß." Gewiß würde Niemand auf Grund dieser Verordnung Klage vor Gericht erheben. In einem bürgerlichen Gesetzbuch würde dergleichen lächerlich seyn. — Das ganze 19te Cap. des Levit., worin das: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig," an einzelnen Beispielen entwickelt wird, ist vorwiegend rein moralischen Inhaltes. Man vgl. z. B. v. 17. 18.: „Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen. — — Du sollst nicht rachgierig und nachtragend seyn gegen die Söhne deines Volkes und lieben sollst du deinen Nächsten, wie dich selbst." V. 32.: „Vor grauen Haaren sollst du aufstehen und das Angesicht des Greises ehren und dich fürchten vor deinem Gott." — Aus dem Deuteronomium gehören dahin Verordnungen, wie die C. 22, 1—4., daß man alles Verlorene des Bruders zurückbringen soll, was nicht Object der richterlichen Cognition seyn kann, daß man keine Vogelnester ausnehmen darf, ebendas. v. 6. 7., daß man

beim Bau eines neuen Hauses ein Geländer um das Dach machen soll, „auf dafs du nicht Blut auf dein Haus bringest," v. 8., die Einschärfung der Milde und Gerechtigkeit gegen die Armen, C. 24, 15. 15, 7 ff. u. v. a. der Art. — Man hat nun behauptet, wenn auch zugestanden werden müsse, dafs das Gesetz rein sittliche Elemente enthalte, so sey doch jedenfalls die unterscheidungslose Vermengung des blos Rechtlichen mit dem Sittlichen zu tadeln. Allein wir läugnen, dafs es in dem Gesetze blos Rechtliches giebt; alles Rechtliche ist vielmehr moralisch; und dafs das Moralische, was zugleich rechtlich ist, mit demjenigen verbunden wird, was nicht vor das Forum eines menschlichen Richters gehört, geschieht eben, damit das Recht keinen blos statutarischen Character erhalte.

3. Dafs das Gesetz, bei allem Anschein der Äufserlichkeit, den es in manchen Partheien trägt, doch durchweg einen religiös-moralischen, innerlichen, geistlichen Character hat, erhellt daraus, dafs die beiden innerlichen Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe schon in ihm selbst als dasjenige erscheinen, worin alles Einzelne beschlossen liegt, wodurch die Erfüllung aller einzelnen Gebote von selbst herbeigeführt wird, und ohne das dieselbe nicht möglich ist. Das: „Lieben sollst du deinen Nächsten wie dich selbst," wird in Levit. 19, 18. ausgesprochen; und das Gebot der Gottesliebe kehrt im Deuteronomium, seiner Bestimmung gemäfs eine Brücke zwischen dem Gesetze und dem Herzen zu schlagen, beständig wieder, und wird ausdrücklich als das ἓν καὶ πᾶν bezeichnet, als das Eine, was Noth thut, als des ganzen Gesetzes Erfüllung. Man vgl. Deut. 6, 8.: „Und du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften." 10, 12.: „Und nun Israel, was verlangt der Herr dein Gott von dir, als nur, dafs du den Herrn deinen Gott fürchtest, wandelst in seinen Wegen und ihn liebest, und dienest dem Herrn deinem Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele." 11, 13.: „Und es geschieht, wenn ihr meinen Geboten gehorchet, welche ich euch

heute gebiete, so dafs ihr den Herrn euren Gott liebet, und ihm dienet mit ganzem Herzen und von ganzer Seele." 11, 1. 13, 22. 30, 15. 20. — Wird im Gesetze Alles auf die Liebe zurückgeführt, so versteht sich schon von selbst, dafs ein todter Werkdienst nicht in seinem Geiste liegt. Die Verletzung der Gebote wird in Lev. 26, 41. als das nothwendige Product des „unbeschnittenen Herzens" bezeichnet, und in Deut. 10, 16. lesen wir die merkwürdigen Worte: „Und ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens, und euren Nakken nicht ferner hart machen," die allen Pharisäismus verdammen, der von einem schlechten Baume gute Früchte erwartet, der Trauben von den Dornen lesen will und Feigen von den Disteln. — Dafs diese innerliche und geistliche Tendenz des Gesetzes von den *homines bonae voluntatis*, die unter ihm lebten, von Anfang an erkannt wurde, liefse sich leicht mit einer Unzahl von Stellen darthun. An der Spitze stehen die Aussprüche Josuas in C. 22, 5.: „Nur seyd bedacht zu erfüllen das Gebot und das Gesetz, das euch Moses geboten, der Knecht Gottes, dafs ihr liebet den Herrn euren Gott und wandelt in allen seinen Wegen, und haltet seine Gebote und ihm anhänget und dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele." 23, 11.: „Und hütet euch sehr für eure Seelen, dafs ihr liebet den Herrn euren Gott."

Wir schliefsen hier gleich die Beleuchtung eines anderen Widerspruches an, welchen man zwischen der Beschaffenheit des Gesetzes und seiner Mosaischen Abfassung zu entdecken geglaubt hat.

Die reflectirende Systematik des Gesetzes, behauptet Vatke S. 226., sey mit der Annahme, dafs Moses Urheber desselben sey, unverträglich. Allein diese auf willkürlichen Voraussetzungen beruhende Behauptung steht in grellem Widerspruche gegen die S. 229. ausgesprochene Anerkennung des Mosaischen Ursprunges der zehn Gebote. Wir haben schon nachgewiesen, dafs, wenn in irgend einem Theile des Gesetzes, sich gerade in

diesem reflectirende Systematik kund giebt. Alles ist berechnet, abgezählt, abgewogen. Die Thatsache ist um so wichtiger, da es sich hier nicht um einen einzelnen Theil, sondern um den Grundriſs und Prototypus des ganzen Gesetzes handelt, so daſs hier, wenn irgend, das *ex ungue leonem* gilt. — V. selbst würde dieser Widerspruch nicht verborgen geblieben seyn, wenn er nicht in der Erforschung des Decaloges bei der äuſsersten Oberfläche stehen geblieben wäre. Dies geht aus Allem hervor. Wie könnte er sonst S. 239. daran denken, aus einem so wohl organisirten, streng gegliederten Ganzen einzelne Theile herausreiſsen zu wollen, wie könnte er behaupten, das Gebot: du sollst nicht falsches Zeugniſs reden wider deinen Nächsten, sey überflüssig, weil es schon in dem: du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht hintragen zum Eitlen, das Gebot: laſs dich nicht gelüsten, weil es schon in dem: du sollst nicht stehlen, enthalten sey!!

Das Ceremonialgesetz.

An dem Ceremonialgesetze nahmen schon die Deisten den gröſsten Anstoſs und bestritten auf diesen Grund hin die göttliche Sendung Mose's; vgl. z. B. Morgan bei Lilienthal Th. 6. S. 724. In der neueren Zeit wurden diese Angriffe mit groſser Heftigkeit von De Wette erneuert, Beitr. Th. 2. S. 274. Er weiſs für dasselbe dort gar keinen vernünftigen Grund aufzufinden, sein geistiger Gehalt entzieht sich ganz seinen Blicken. Er kann diese „Pedanterein", diese „Mückenseigerei" nur als Product der späteren Priesterpolitik begreifen. Nur Einiges möge einen medicinischen Grund haben, wie die Gesetze vom Aussatze und das Verbot des Schweinefleisches, und dies läſst er, von seinem Standpuncte aus noch viel zu gütig, als hinreichend gerechtfertigt passiren.

Bald nach De Wette's Beiträgen erschien die erste Auf-

lage von Creuzer's Symbolik, und es war nicht anders möglich, als dafs die Aufschlüsse, welche dieses Werk in Bezug auf den symbolischen Geist des Alterthums überhaupt gab *), auch auf das Verständnifs der Symbolik des A. T. einen heilsamen Einfluſs ausübten, und die dichten Finsternisse zerstreuen halfen, welche sich seit den Tagen Spencer's und besonders durch den Einfluſs von J. D. Michaelis auf diesem Gebiete gelagert hatten. Den wohlthätigen Einfluſs, der von diesem Werke ausging, ersehen wir sogleich an De Wette's biblischer Dogmatik. Hier lesen wir §. 54.: „Das Vorkommen der Symbole und Mythen als solcher kann kein Kenner des Alterthums läugnen. Sie sind zur Einkleidung übersinnlicher Wahrheiten bei einem sinnlichen, des freien Denkens unfähigen Volke nothwendig." Er erklärt sogar die Symbolik des Mosaischen Cultus für eine nach der Idee des Urhebers, welcher das Zeichen frei gewählt und gemacht habe, bewufste, nur der Pöbel habe das Zeichen für die Sache genommen. Man vgl. noch §. 126—28. Wie De Wette, erkennt auch v. Cölln den symbolischen Character des Ceremonialgesetzes an, und betrachtet den Pent. in dieser Beziehung als vorwurfsfrei. Ohne Symbolik — sagt er bibl. Theol. 1. S. 64. — kann eine öffentliche Religion, welche immer auf einen grofsen Kreis von Ungebildeten Rücksicht nehmen muſs, nicht dauerhaft bestehen, vgl. S. 267 ff.

Man sollte um so weniger glauben, dafs De Wette's abgelegte Kleider noch Liebhaber gefunden hätten, da die Erkennt-

*) Creuzer's Ansicht von Bedeutung und Werth der Symbole faſst O. Müller, Prolegomena z. Mythologie S. 332., kurz und treffend in folgenden Worten zusammen: „Das reine Licht der Erkenntnifs mufste sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex und im gefärbten, wenn auch trüberen Schein, auf das Auge fiele; darum war jene Erziehung des Menschengeschlechtes genöthigt, durchaus in Bildern zu reden." Vgl. die trefflichen Bemerkungen über Wesen und Nothwendigkeit des Symboles, welche Müller selbst S. 258 ff. giebt.

niſs der Symbolik der alten Welt von Jahr zu Jahr gröſsere Fortschritte gemacht hatte. Und doch sind Männer aufgetreten, welche in diesen Kleidern noch Staat machen zu können meinten. V. Bohlèn, Einl. S. 175., nimmt beinahe wörtlich herüber, was De Wette in den Beiträgen gesagt, ohne daran zu denken, daſs seitdem die Zeiten und mit ihnen auch die Ansichten seines Gewährsmannes sich geändert haben. Und auch Vatke (S. 218 ff.) eignet sich De Wette's jugendliche Jugendgedanken mit groſser Zuversicht an und nimmt von seinen reiferen Einsichten keine Notiz.

Die beste Apologie des Ceremonialgesetzes liegt in der Hinweisung auf seine Zwecke, und diese schicken wir daher der Widerlegung der dagegen erhobenen Anklagen voraus:

1. Das Ceremonialgesetz diente zur Anregung des Gottesbewuſstseyns. Durch dasselbe wurde der Israelit in allen seinen Verhältnissen bis in die geringfügigsten und äuſserlichsten hinein an Gott erinnert, Gott recht in die Mitte des Volkslebens eingeführt.

2. Das Ceremonialgesetz beförderte die Erkenntniſs der Sünde, und rief somit die erste Bedingung der Annahme der Erlösung, die Erlösungsbedürftigkeit, hervor. Das Volk muſste mühselig und beladen werden, damit der Herr zu ihm sprechen konnte: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seyd, denn ich will euch erquicken." Das Gesetz war und sollte seyn ein hartes Joch, Act. 15, 10., Gal. 5, 1., eine schwere Last, unter der das Volk seufzen und also zur Sehnsucht nach dem Erlöser erweckt werden sollte. Überall tönte ihm das: du sollst nicht kosten und nicht berühren, entgegen, überall wurde es an die Sünde erinnert.

3. Das Ceremonialgesetz diente dazu, Israel von den Heiden abzusondern, errichtete zwischen beiden eine Zwischenwand, wodurch die Communication gehindert wurde, vgl. Eph. 2, 14. Noch nicht stark genug, das Heidenthum zu besiegen, wurde das Volk gleichsam eingesperrt, um es den Einflüssen des heid-

nischen Wesens zu entziehen, es aufzubewahren für die Zeit, in der es, mit Kraft von oben ausgerüstet, den offensiven Krieg gegen das Heidenthum beginnen könnte. Die durch das Ceremonialgesetz bewirkte vorläufige Einschränkung diente als Mittel der zukünftigen Entschränkung.

4. Manches in dem Ceremonialgesetze dient dazu, durch sinnliches Gepränge bei dem sinnlichen Volke Ehrfurcht vor dem Heiligen zu erwecken. Dieser allerdings untergeordnete Zweck wird mit Unrecht von Bähr, Symbol. des Mos. Cultus Th. 1. S. 8 ff., ganz geläugnet. Er kann nicht bestimmter ausgesprochen werden, als dies in Ex. 28, 2. geschieht: „Und du sollst machen heilige Kleider Aharon deinem Bruder zur Ehre und zum Schmucke." Die üble Folge seiner Läugnung, wie sie bei Bähr deutlich genug hervortritt, ist die, daſs man sich genöthigt sieht, Einrichtungen eine symbolische Bedeutung aufzudringen, bei denen offenbar keine solche statt findet.

5. Ein Hauptzweck des Ceremonialgesetzes liegt in seiner symbolischen Bedeutung. Das Volk, in seiner Befangenheit im Sichtbaren, war noch nicht fähig, die übersinnlichen Wahrheiten in der ihrem Wesen angemessensten Form, im Worte, sich lebendig anzueignen. Die Wahrheit muſste zu ihm herabkommen, sich zu seiner Fassungskraft herablassen, sich aus dem Sichtbaren einen Leib bereiten, um das Volk aus den Banden des Sichtbaren zu befreien. Diese Form ist der Israelitischen Religion mit der heidnischen gemeinsam, und darin liegt ihre beste Apologie. Soll man etwa mit dem Stummen lieber gar nicht reden, als durch Zeichen? Das Ceremonialgesetz ist nicht der Gegensatz gegen die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, sondern nur eine unvollkommene Form derselben, deren nothwendige Vorbereitung. Die Accommodation ist nur eine formelle, eine solche, wodurch das Wesen nicht alterirt, sondern den Unmündigen, welche feine Schrift noch nicht lesen können, in fingerlangen Buchstaben nahe gebracht wird.

Hier ist noch ein wichtiger Punct zu besprechen. Creu-

zer erblickte in der heidnischen Symbolik eine durch die Weisen zum Besten der Unmündigen vorgenommene absichtliche Einkleidung einer vor der Einkleidung unsymbolisch gedachten Lehre. Diese Ansicht hat später bedeutenden Widerspruch gefunden. Nach O. Müller, Proleg. S. 110 ff., 119 ff., 257. 62. 332., war die Symbolik, die Anknüpfung des Gedankens an das Zeichen, unwillkürlich und nothwendig, und konnte gar nicht mehr statt finden, sobald der Gedanke sich vom Zeichen losgelöst hatte und unabhängig von demselben bestand. Stuhr, die Religionssysteme des Orientes S. 41 ff., hat es sogar in die Begriffsbestimmung des Symboles aufgenommen, dafs in ihm Inhalt und Form, als vollkommen miteinander verwachsen, sich unzertrennbar durchdringen, im Unterschiede von der Allegorie, in welcher sich nur irgend ein, an und für sich selbst im Bewufstseyn schon in ganz anderer Form bestehender allgemeiner Gedanke, mit sinnbildlichen Zeichen umhüllt. Diese Ansicht nun hat man neuerdings auch auf die Mosaische Symbolik anzuwenden gesucht, und dieselbe mit grofser Zuversicht für eine blos unbewufste erklärt. So besonders Lic. Bauer, die Rel. d. A. T. 1. S. 246. 55. 57. 314. 15.

Allein selbst bei der heidnischen Symbolik ist diese Ansicht, so viel Wahres ihr auch zu Grunde liegt, gewifs eine sehr einseitige. Der Gegensatz des bewufst und des unbewufst wird aus einem relativen in einen absoluten verkehrt und viel schärfer gefafst, als er irgendwo vorkommt. Wie O. Müller behaupten kann, das Symbol wie der Mythus könne gar nicht als Einkleidung vorkommen, falle von selbst weg, wo man fähig geworden sey, den reinen Gedanken zu erfassen, läfst sich kaum einsehen. Wer selbst den reinen Gedanken erfafst hat, kann ihn ja doch für die Unmündigen in diejenige Form einkleiden, in der er ihnen allein zugänglich ist, und was die Hauptsache ist, es genügt nicht, dafs man den reinen Gedanken überhaupt hat, sondern es kommt darauf an, dafs er lebendig angeeignet wird, anschauliche Klarheit gewinnt, so dafs auch

für denjenigen, der die Wahrheit in ihrer nackten Gestalt besitzt, die Einkleidung wesentliches Bedürfniſs seyn kann. Bestimmt doch der Herr seine Parabeln gerade nur für diejenigen, welche fähig sind, den Gedanken auch in seiner nackten Gestalt zu fassen! Dieser ist oft verständlicher als die Einkleidung, aber nicht so wirksam. — In dieser Beziehung hat Stuhr auch schon etwas eingelenkt. Er weist S. LIV. die durchaus unbewuſste Symbolik den „uralten, den ersten Bildungsstufen der Entwickelungsformen des menschlichen Bewuſstseyns entsprechenden Zeiten" zu, und bemerkt: „In späteren Zeiten mannigfaltig höherer Ausbildung des Bewuſstseyns mögen und müssen sogar allerdings solche Erscheinungen hervortreten, nach welchen ein und dasselbe in sich gleiche Bewuſstseyn sich fähig erweist in zwiefacher Form wissenschaftlichen Begriffes und dichterischer Anschauung das, was es in sich trägt, zu gestalten und zu haben."

Daſs die Ansicht aber auf die Mosaische Symbolik, welche eine reale Allegorie ist, durchaus keine Anwendung leidet, hier nicht einmal blos einseitig, sondern geradezu falsch ist, erhellt aus folgenden Gründen: 1. Die unbewuſste Symbolik wird von ihren Vertretern ausschlieſslich dem Kindheitsalter der Menschheit zugeschrieben, in welchem die Anschauung noch unbedingt herrschte, der Verstand zurücktrat, den vorgeschichtlichen Zeiten, in denen noch keine Literatur vorhanden war. Wie kann man aber auch nur daran denken, daſs der Pent. dieser Entwickelungsstufe angehöre! „Das Princip — sagt Baur, Gnosis S. 732. — auf welchem die Vermittelung des religiösen Bewuſstseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion als Thätigkeit des Verstandes," und ebenso theilt auch Rust, Philos. und Christenthum 2te Aufl. S. 161., dem Judenthum das verständige Element zu. Daran ist so viel wahr, daſs im Judenthum von den ersten Anfängen an die unbedingte Alleinherrschaft der Anschauung gebrochen erscheint. Wie scharf wird schon im Pent, was die eigenthüm-

liche Thätigkeit des Verstandes ist, „das Verschiedenartige getrennt und unterschieden." Gott, die Natur, der Mensch, Alles hat seine streng abgegränzte Sphäre. Und wie könnten wohl die Eigenthümlichkeiten des Pentateuch, als litterarische Production betrachtet, mit einer unbewufsten Symbolik zusammenbestehen? Nüchterne Geschichtschreibung und unbewufste Symbolik gedeihen nicht auf demselben Boden, sind Producte einer ganz verschiedenen Entwickelungsstufe. Die kunstvolle Composition des Pent., wie sie sich, je tiefer man geht, desto mehr enthüllt, die Sorgfalt, mit der jeder Ausdruck gewählt und abgewogen wird, die Absichtlichkeit, die sich z. B. im Gebrauche der Gottesnamen kund giebt, der systematische Geist, der sich z. B. im Decalog offenbart, dessen Anordnung, richtig erfafst, allein schon hinreicht, die ganze Ansicht zurückzuweisen — Alles dies zeigt, dafs die Symbolik nur eine bewufste seyn kann. 2. Die unbewufste Symbolik findet nach der einstimmigen Annahme ihrer Vertheidiger nur da statt, wo es noch gar keine nackte Lehre giebt. Im Pent. aber geht die nackte Lehre der symbolisch eingekleideten zur Seite, ja sie geht ihr voran, da der durchaus unsymbolische Decalog an die Spitze des Ganzen gestellt ist, und die nackte Lehre bezieht sich auf dieselben Gegenstände, auf welche die symbolisch eingekleidete; keine einzige Lehre kommt blos in symbolischer Einkleidung vor. 3. Bei der unbewufsten Symbolik ist der Gedanke so mit seiner sinnlichen Hülle verwachsen, dafs eine Ausdeutung des Symboles gar nicht vorkommen kann. Im Pent. aber finden sich bei einzelnen Symbolen solche Ausdeutungen, und diese beweisen, dafs, wo sie sich nicht finden, der Grund nicht darin gesucht werden darf, dafs der Gesetzgeber unvermögend war sie zu geben. Wie klar und bestimmt wird gerade das Grundsymbol, die Beschneidung, ausgedeutet in Deut. 10, 16.: „Und ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens und euren Nacken nicht ferner hart machen," und in Deut. 30, 6.: „Und es beschneidet der Herr dein Gott dein Herz und das Herz deines Samens,

zu lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf dafs du lebest." Die Beschneidung des Fleisches bildet hienach die Beschneidung des Herzens ab, und zwar nach ihrem doppelten Momente, zuerst als Verheifsung, dann als Anforderung. Und wollte man hier das Deut. von den übrigen Büchern lostrennen und das Zugeständnifs blos auf das erstere beschränken, so tritt sogleich Lev. 26, 41. hindernd in den Weg, wo das לְבָבָם הָעֲרֵל, ihr unbeschnittenes Herz, die Deutung zwar kürzer aber ebenso bestimmt gibt, ja eben damit, dafs es sich mit der blofsen Andeutung begnügt, zeigt, dafs die Deutung allgemein bekannt war. — Sieht man näher zu, so zeigt sich, dafs in dem Gesetze viel mehr Ausdeutung oder doch Andeutung enthalten ist, als es wohl auf den ersten Anblick scheinen möchte. Der Name כַּפֹּרֶת z. B. macht jede ausführliche Belehrung über die Bedeutung des Deckels der Bundeslade überflüssig. Wenn es in Lev. 26, 31. in Bezug auf die Gottlosen heifst: „Und ich werde nicht riechen „„euren lieblichen Geruch,"" wenn schon in Gen. 4, 2. 3. bei äufserer Gleichheit der Opfer Kains und Abels der Erfolg bei Gott verschieden ist, und diese Differenz auf die Verschiedenheit der Persönlichkeiten zurückgeführt wird, so ist das so gut als eine ausdrückliche Erklärung, dafs das Opfer nur als Abbild innerer Zustände Bedeutung hat, und Behauptungen, welche sich an dem innersten Kern des Mosaismus vergreifen, wie die von Bauer S. 314.: „Wenn der Einzelne ein Opfer bringt, so ist dies Darbringen selbst die Form des inneren Inhaltes, und der Erfolg des Opfers wird ihm zu Theil, ohne dafs er ihn durch seinen Willen auch noch besonders für sich setzen mufste" etc., fallen von selbst zusammen. 4. Wäre die Symbolik des Mosaischen Gesetzes eine unbewufste, so würden wir, wie bei der heidnischen Symbolik, in den Zeiten der erwachten Reflexion eine Menge von Deutungen nebeneinander finden. Es liegt in dem Wesen unbewufster Symbolik, dafs nicht ein Gedanke klar und scharf gefafst wird, sondern dafs eine Menge verschiedenar-

tiger Beziehungen zusammengefafst werden. Die späteren Deuter nun fassen, unvermögend das von Haus aus Verworrene zu entwirren, der eine diese, der andere jene Seite ins Auge. Jede Deutung des dem ersten Urheber nicht Deutlichen mufs immer mehr oder weniger an Willkür leiden. Dagegen in Bezug auf die Mosaischen Symbole bleibt die Deutung, die überall nur als Andeutung auftritt, welche den Sinn als sicher und bekannt voraussetzt, durch alle Bücher der Schrift hindurch bis zur Apocalypse sich gleich, wie wir dies später an einzelnen Beispielen zeigen werden. Wer diesen Sinn nicht erkennt, z. B. die Symbolik der Opfer nicht versteht, wird bestraft, das Nichtwissen als ein verschuldetes betrachtet. — Wäre die Symbolik eine unbewufste, so könnten auch wir die Bedeutung der Symbole nicht mit Sicherheit ergründen, und müfsten uns mit einem blofsen approximativen Verfahren begnügen. Dem ist aber nicht also. Die Bedeutung der Hauptsymbole ist klar und festgestellt, und wo wir noch unsicher sind, da liegt die Schuld nicht an der Unklarheit des Symboles, sondern an unserer Unkenntnifs der alten Symbolsprache, an unserer Unfähigkeit, uns in die Anschauung des Alterthums hinein zu versetzen. 5. Endlich spricht noch gegen eine blos unbewufste Symbolik die Analogie der Visionen und symbolischen Handlungen der Propheten, bei denen die Deutung gewöhnlich ausdrücklich hinzugefügt wird. Diese Analogie ist um so bedeutsamer, da diese Visionen und symbolischen Handlungen nicht selten auf der Mosaischen Symbolik beruhen, wie z. B. die Vision in Sach. C. 3. den Ritus des Versöhnungsfestes zur Grundlage hat, Sach. C. 4. das Symbol des Mosaischen Leuchters. Dann ist auch die Analogie der Anthropomorphismen des A. T. nicht aufser Augen zu lassen, bei denen, wie wir gezeigt haben, schon im Pent. der Gedanke sich von seiner Hülle emancipirt hat und dieselbe als blofse Hülle erkennt und beherrscht.

Fassen wir nun noch die Gründe für eine unbewufste Symbolik ins Auge, so werden uns dieselben im Verhältnifs zu dem,

hier ausgegeben werden, vgl. Th. 2. S. 430 ff. Sie waren in die Ägyptische Bildung eingegangen und dadurch auch mit dem Ägyptischen Ceremonialgesetze in mannigfache Berührung und in vieler Beziehung unter seine Herrschaft gekommen. Denn die Symbolik der Ägyptischen Religion, für die es auf merkwürdige Weise characteristisch ist, dafs die Ägyptischen Tempel nicht gegen den Himmel gerichtet sind, sondern nur speciell gegen den Nil, dem sie insgemein ihre Vorderseite zuwenden, vgl. Ritter, Africa S. 711., war im höchsten Grade ausgebildet, vgl. Jablonsky, *pantheon prol.* §. 47 ff., Beck, Weltgeschichte 1, 1. S. 767., Ritter S. 685. 708. 16. 17. 45. Das ganze Leben der Ägypter war durch das symbolische Ceremonialgesetz beherrscht, es war tief in alle bürgerlichen Verhältnisse eingedrungen, Religion und Gesetzgebung waren bei ihnen unauflöslich verbunden, vgl. Heeren, Ideen Äg. S. 156 ff. 166 ff. Bei dieser Lage der Sache nun hätte Moses den guten Rath, den man ihm jetzt auf seine alten Tage noch geben will, nicht benutzen können, auch wenn er die hochweisen Männer, die ihn ertheilen, schon um sich gehabt hätte. Es war ihm die Alternative gestellt, entweder gar keine Gesetzgebung, oder eine solche, welche in alle Falten und Winkel des wirklichen Lebens ebenso eindrang, wie die pseudoreligiöse der Ägypter, welche er verdrängen wollte. Ein Gesetz, wie dasjenige, was man von ihm verlangt, würde in der Luft geschwebt haben und nie zum wirklichen Bestehen gekommen, unfähig gewesen seyn, der Reaction zu widerstehen, die dagegen von dem wirklichen Leben ausging. Moses hatte es nicht mit Kindern zu thun, sondern mit entarteten Männern, er hatte nicht eine *tabula rasa* zu beschreiben, sondern einen *codex rescriptus* zu liefern. Der ganze superkluge Rath ist aus dem Unvermögen hervorgegangen, sich in die geschichtlichen Verhältnisse zu versetzen, in welche Moses eintrat.

2. „Ein weiser Gesetzgeber kann und darf solche Gesetze nicht vorausbestimmen, da sie von zufälligen Umständen abhängig

gig sind und erst aus längerer Praxis und fortgesetzter Reflexion sich erzeugen, und zwar ganz von selbst, so dafs eine prophetische Offenbarung derselben ebenso überflüssig wäre, als hemmend in den natürlichen Entwickelungsgang eingriffe." Dabei wird zuerst fälschlich vorausgesetzt, dafs im Mosaischen Zeitalter noch gar keine Grundlage für das Ceremonialgesetz vorhanden gewesen, dafs Moses, wenn das Ceremonialgesetz von ihm herrühren sollte, es rein „ausgedacht" haben müfste. Das Gegentheil versteht sich schon von selbst, und wird speciell durch diejenigen Symbole des Mosaischen Cultus erwiesen, welche in der Ägyptischen Religion ihre äufsere Analogie haben, wie dies z. B. unverkennbar bei dem Ritus am Versöhnungstage der Fall ist. Dann beruht es auf einer Verwechselung der alttestamentlichen Offenbarung mit der neutestamentlichen, wenn von der ersteren verlangt wird, dafs sie nicht hemmend in den natürlichen Entwickelungsgang eingreifen soll. Gerade dies mufste sie, weil unter dem A. T. noch kein innerlich wirkendes Princip vorhanden war, welches kräftig genug gewesen wäre, den natürlichen Entwickelungsgang zu heiligen. Anders war es bei der Kirche des N. T. Im Vertrauen auf den Geist Christi, der sie beseelte und regierte, wurde sie viel mehr sich selbst überlassen. Die Art und Weise, wie im A. T. dem natürlichen Entwickelungsgange vorgegriffen wird, ist ein Zeichen der Schwäche dieser Öconomie und ihrer Vorläufigkeit, eine thatsächliche Hinweisung auf die vollkommenere; sie wird aber eben durch diese Schwäche gerechtfertigt. — Endlich, die Gegner des Ceremonialgesetzes reden von den „vielen casuistischen und äufserlich positiven Bestimmungen" desselben ganz so, als hätten sie es mit dem späteren Judenthum zu thun. Man vergleiche nur einmal in Bezug auf einen einzelnen Punct, wie z. B. den Ritus beim Versöhnungsfest, die Mosaischen Bestimmungen und die Rabbinischen miteinander, und das Übertriebene in diesen Behauptungen wird sogleich in die Augen fallen. Die besonderen Fälle, welche das Gesetz berücksichtigt, sind überall

solche, welche sich sogleich darbieten mufsten. Alles ferner Liegende wird unberücksichtigt gelassen. Schon in der Mosaischen Zeit selbst traten nicht vorgesehene Fälle ein, über welche nachträgliche Bestimmungen gegeben werden mufsten, wie z. B. über das Nachpassa der Unreinen. — Das Extrem von Casuistik aber, welches wir im späteren Judenthum vorfinden, kann von der neueren Ansicht der Wirksamkeit Mose's aus gar nicht historisch begriffen werden. So etwas kommt nie angeflogen; es hat seinen ersten Entstehungsgrund immer schon in den ersten Anfängen. Der Zaun um das Mosaische Gesetz erfordert zu seinem historischen Verständnifs das Vorhandenseyn des Mosaischen Gesetzes in seiner gegenwärtigen Gestalt.

3. „Wozu die Satzungen von Sünd- und Schuldopfern, wenn das Bewufstseyn der menschlichen Sündhaftigkeit nicht lebendig erweckt, wozu überhaupt eine Menge symbolischer Gebräuche, wenn die höhere Bedeutung derselben nicht zugleich mitoffenbart wird." Auf das erste wozu antworten wir, eben um das Bewufstseyn der Sündhaftigkeit lebendig zu erwecken. Die zweite Frage ist aus einer Unfähigkeit, sich in den Geist des Alterthums zu versetzen, hervorgegangen, wie man sie wirklich in unserer Zeit nicht mehr erwarten sollte. Die Symbolsprache war für das hohe Alterthum ebenso verständlich, wie für uns die Wortsprache. „Eine frühere Menschheit — sagt O. Müller S. 258. — die noch mehr in sinnlichen Eindrücken lebte, mufs dafür auch noch mehr Sinn gehabt haben; man kann sagen, dafs ihr die ganze Natur Physiognomie zeigte." Es kam für das Verständnifs der Mosaischen Symbolik Alles darauf an, dafs die dieser Stufe angehörigen religiösen Grundanschauungen vorhanden waren. Wo dies der Fall war, da erkannten sie sich in ihrem damals natürlichen Ausdrucke, dem Symbole, von selbst wieder. Wo sie nicht vorhanden waren, da wurde auch mit der Deutung wenig geholfen.

4. Gegen den göttlichen Ursprung des Mosaischen Ceremo-

nialges. spreche seine Übereinstimmung mit heidnischen Symbolen. Gerade so, als wenn man gegen den göttlichen Ursprung der Lehre des N. T. einwenden wollte, dafs sie in derselben Sprache und Schrift uns überliefert worden, in welcher eine Menge profaner Schriften, oder auch, dafs sich für eine Menge einzelner Aussprüche des N. T. äufserlich ähnliche Parallelstellen aus heidnischen Auctoren beibringen lassen. Nur die Geistlosigkeit, welche, unfähig den Geist zu erfassen, bei der äufsern Hülle stehen blieb, konnte diesen Einwurf erheben.

5. Die Propheten sprechen an mehreren St. dem Ceremonialgesetze den göttlichen Ursprung und allen Werth ab. Diese abgeschmackte Behauptung ist schon von Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit im Geb. der alttest. Crit. S. 170 ff., und Küper; *Jeremias librorum sacr. interpres atque vindex*, Berl. 37 S. 49 ff., hinreichend widerlegt worden.

Alle Rechtfertigungsgründe übrigens, die wir für das Ceremonialgesetz angeführt haben, sprechen nur für seine relative Güte, und enthalten somit eine Hindeutung darauf, dafs es unter Umständen abgeschafft werden konnte, ja abgeschafft werden mufste, natürlich nur was seine eigenthümliche Form, nicht was den Kern betrifft, der mit dem Gesetzgeber gleich ewig ist. Als Mittel der Erinnerung an Gott war das Ceremonialgesetz nur dürftiges Surrogat der Persönlichkeit Christi und der innerlichen Wirkung des heiligen Geistes; die Sünde wurde durch das Anschauen des gekreuzigten Christus und durch den Geist, welcher innerlich von ihr überführt, weit kräftiger zum Bewufstseyn gebracht; die Absonderung von den Heiden widersprach der Idee der Gemeinde Gottes, und konnte daher nur für eine gewisse Zeit ein Gut seyn, mufste nothwendig zu seiner Zeit ein Übel werden; das sinnliche Gepränge hat die Schwäche des Volkes und die Unkräftigkeit des Geistes zu seiner Voraussetzung; endlich, auch als symbolisch eingekleidete Lehre gehört das Ceremonialgesetz nur einem niederen Gebiete an. Der angemessenste Aus- und Abdruck des Geistes ist das Wort, und

dieser konnte und mufste der herrschende werden, sobald der Geist, was erst nach dem Versöhnungstode Christi geschah und geschehen konnte, zur vollen Kraftentwickelung gekommen war. Das Bedürfnifs nach einer anschaulichen Erkenntnifs der religiösen Ideen erhielt in der Person Christi eine viel vollständigere und wahrere, der Gefahr des Mifsbrauches bei weitem nicht so ausgesetzte Befriedigung. Von allen Seiten rechtfertigt sich uns also die Bezeichnung des Ceremonialgesetzes durch den Apostel als ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, ohne dafs es dadurch aufhörte, auch für uns noch einen wahrhaft erbaulichen Character zu haben. Wir bewundern in ihm die Herablassung Gottes, welcher seiner Gemeinde das Wesen, das sie noch nicht rein zu erfassen im Stande war, doch in einer seiner Fassungskraft angemessenen Hülle nahe brachte.

Wir wollen jetzt noch versuchen, durch die Ausdeutung einer ganzen Gruppe von Symbolen unseren Lesern das Verständnifs des Ceremonialgesetzes näher zu bringen. Als der passendste Gegenstand zu einer solchen beispielsweisen Erörterung bietet sich uns die **Stiftshütte** dar.

Zur Ausmittelung der Bedeutung des heil. Zeltes im Ganzen müssen wir uns zuerst an die **Namen** halten. Unter diesen erheben sich nur zwei über die Allgemeinheit heraus, die Namen אֹהֶל עֵדוּת, Zelt des Zeugnisses, und אֹהֶל מוֹעֵד, Zelt der Zusammenkunft, und von diesen ist der erste wieder eigentlich nicht dem Zelte selbst eigenthümlich, sondern bezeichnet es nur nach einem einzelnen Bestandtheil seines Inhalts, der allerdings durch das Entlehnen der Benennung von ihm für einen sehr wichtigen erklärt wird, — so dafs wir allein auf den zweiten hingewiesen sind. Dafs dieser Name sich nicht darauf bezieht, dafs die Israeliten dort unter sich zusammenkamen, sondern dafs er dies heilige Zelt als den Ort bezeichnet, wo Gott

mit seinem Volke zusammenkommt, Gemeinschaft pflegt, bedarf, als auf den offen vorliegenden Erklärungen des Pentateuches selbst beruhend und ziemlich allgemein zugestanden, keines Beweises.

Als Commentar zu diesem Namen dienen die Erklärungen, welche der Herr gleich bei der ersten Einweihung des heil. Zeltes über seine Einrichtung und Bestimmung giebt. In Ex. 25, 8. heifst es: „Sie machen mir ein Heiligthum und ich wohne in ihrer Mitte." In Ex. 29, 45. 46.: „Und ich wohne inmitten der Kinder Israel und werde ihnen Gott. Und sie erfahren, dafs ich der Herr ihr Gott bin, der ich sie herausgeführt aus dem Lande Ägypten, auf dafs ich wohne in ihrer Mitte, ich der Herr ihr Gott."

Das Wesentliche in dem Verhältnisse Gottes zu Israel ist der Bund, die innige Gemeinschaft, in die Gott mit diesem Volke tritt, die in Bezug auf beide Theile den Character der Ausschliefslichkeit tragende Verbindung, die er mit ihm eingeht. Dies Verhältnifs ist seiner Natur nach ein rein geistiges; es bestand schon vor Errichtung des heil. Zeltes, und an und für sich liefse sich denken, dafs es für immer ohne Errichtung eines Heiligthums bestehen konnte. Das Volk Gottes konnte im Glauben seine Herzen zum Himmel erheben, und Gott in Liebe in seine Herzen herabsteigen. Aber das Denkbare wurde durch die Schwäche des Volkes nicht ausführbar. Weil es an das Sichtbare geheftet war, wurde ihm Gott zur bloßen Abstraction, so lange das geistliche Verhältnifs sich nicht veräufserlichte, verkörperte. Und die Gefahr war um so gröfser, da die heidnischen Götzen der Sinnlichkeit ihrer Verehrer diese und noch so manche andere Befriedigung versprachen. So liefs sich denn Gott herab und kam der Schwachheit der Seinen zu Hülfe. Er gab dem Volke in dem heiligen Zelte ein Unterpfand seiner geistlichen Gemeinschaft mit ihm. Dort wohnte er, dort wohnten seine Gläubigen bei ihm. Was das leibliche Auge sah, daran konnte sich die geistige Anschauung entwickeln.

Dafs die Errichtung des heil. Zeltes aus göttlicher Herablassung hervorging, erkannte auch Spencer, aber wie roh fafst er diese Herablassung auf! Er behauptet, die Rohheit des Jahrhunderts und der tiefgewurzelte Aberglaube der Heiden habe dem heil. Zelte den Ursprung gegeben: *Quum enim Aegyptiis aliisque gentibus in more fuerit etc., quumque morem illum tollere non ita promtum esset, hinc deo visum fuit ad seculi morem et modulum se demittere, in tabernaculo habitare, tabernaculum etiam ministris suis circumferendum tradere.* Er verkennt ganz, dafs das heil. Zelt einen geistlichen Kern hat, dafs es Veräufserlichung eines geistlichen Verhältnisses ist, Der Dienst Gottes bei der Stiftshütte ist ihm nicht Vorbereitung, unvollkommene Form der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, sondern reiner Gegensatz derselben. Die Herablassung Gottes hat ihm nicht den positiven Zweck, auf die unter den gegebenen Umständen wirksamste Weise das Gottesbewufstseyn zu entwickeln, sondern nur den negativen, zu verhindern, dafs das Volk nicht in den heidnischen Religionen Befriedigung seiner Tempelwuth suche. Die Schwäche des Volkes, welche diese Herablassung Gottes hervorrief, erscheint ihm nicht als in der menschlichen Natur überhaupt begründet, welche wegen der einwohnenden, Gott zu einer Abstraction verflüchtigenden Sünde der Aufforderung: *sursum corda!* nicht so ohne weiteres genügen kann, sondern blos als eine *seculi ruditas.* Als das Gegenmittel gegen diese Schwäche betrachtet er die fortschreitende Verstandesaufklärung, statt zu erkennen, dafs sie beständig fortdauert, und dafs das anfängliche Mittel der Befriedigung des tief in dem Wesen des gefallenen Menschen begründeten Bedürfnisses nur durch das von Gott gewährte unendlich reellere, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, beseitigt wurde. Er ahnet nicht, dafs der Standpunct, für welchen das heil. Zelt berechnet war, über dem seinen liege. Der fromme Israelit erhob sich durch das Mittel des Sichtbaren zum Unsichtbaren und trat in eine reale Verbin-

dung mit demselben; trockene Deisten, wie Spencer, kommen im besten Falle nicht über eine trockene Andacht hinaus.

Das heil. Zelt, der Tempel, ist nach der bisherigen Durchführung das Symbol des Reiches Gottes unter Israel. Diese Bedeutung, welche schon viele ältere Theologen erkannten — vgl. z. B. Witsius, *de tabern. Levit. mysteriis, misc. T.* 1. *p.* 414.: *generalissimum omnium, quod significare tabernaculum potuit, est gratiosa inhabitatio et praesentia dei in Israele* — tritt im A. T. durchweg hervor; vgl. z. B. Am. 9, 1. und dazu Christologie Th. 3. S. 207., Dan. 9, 24. Christol. Th. 2. S. 447., Sach. 6, 12. Christol. Th. 2. S. 76., Ps. 15, 1. 22, 6. 27, 4., wo Stiftshütte und Tempel als der Ort erscheinen, wo die Gläubigen bei dem Herrn wohnten. Schon Lev. 16, 16. geht davon aus, dafs die Israeliten mit allen ihren Sünden bei Gott im heil. Zelte wohnen, und gründet darauf die Nothwendigkeit der Entsündigung. Im N. T. erscheint der Tempel als der geistliche Wohnsitz der ganzen Nation in Matth. 23, 38.: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος, und die Bedeutung der durch Christum vollführten Reinigung des Tempels kann nur verstanden werden, wenn der Tempel als die Verkörperung des Reiches Gottes unter Israel betrachtet wird. — Von dieser Auffassung aus zeigt es sich auch, warum das Heiligthum zuerst die Form eines Zeltes hatte. Handelte es sich blos um die Tragbarkeit des Heiligthums, so wäre es unzulässig, einen inneren Erklärungsgrund aufzusuchen. Denn diese wurde durch die äufseren Umstände der Israeliten zur Zeit der Errichtung des Heiligthums geboten. Dafs aber für das tragbare Heiligthum so bestimmt die Form eines Zeltes vorgeschrieben wurde, vgl. Ex. 26, 7.: „Und du machst Decken von Ziegenhaaren zum Zelte über die Wohnung," läfst sich aus äufsern Gründen nicht erklären, da die Decke von Ziegenhaaren weder zur Eleganz diente, für welche durch die Decke von Byssus gesorgt war, noch zum Schutze, den die beiden ledernen Decken viel wirksamer gewährten. Gott wollte dem Volke, in dessen Mitte er wohnte,

in Allem gleich werden. Die Form des Zeltes wurde nachher auch geraume Zeit, nachdem die Israeliten schon feste Wohnsitze erlangt hatten, noch beibehalten, aber nur, weil damals noch ein Provisorium bestand. Wäre das Heiligthum erst während des Aufenthaltes in Canaan errichtet worden, so würde es nicht die Form eines Zeltes gehabt haben. Dafs es dieselbe hatte, zeigt unwidersprechlich, dafs es zuerst während des Zuges durch die Wüste errichtet wurde.

Auf dem, was das Israelitische Heiligthum bedeutet, ruht das, was es vorbedeutet. Die Feststellung der symbolischen Bedeutung mufs uns den Schlüssel des Verständnisses gewähren für die Andeutungen des N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung, und wiederum, was wir aus dem N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung erkennen, mufs der Feststellung der symbolischen Bedeutung zur Bestätigung dienen.

Bildete den Kern des Heiligthums die Verbindung Gottes mit seinem Volke, so mufste die Erscheinung Christi sich zu ihr verhalten, wie der Leib zum Schatten. Durch sie wohnte Gott wahrhaft und reell unter seinem Volke. Er nahm unter ihm und von ihm Fleisch und Blut an. Auf dies typische Verhältnifs, in welchem die Stiftshütte zur Erscheinung Christi steht, deutet Johannes hin in C. 1, 14.: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. In dem σκηνοῦν liegt zugleich eine Anspielung auf das שָׁכַן und eine Beziehung auf das Zelt. Das σκηνοῦν, bemerkt Lampe, ist in der hellenistischen Sprache *talis habitatio, qualem olim deus habuit in tabernaculo et sanctuario V. T. Quater tantum in N. T. et nonnisi a nostro Evangelista hoc verbum usurpatur. Apoc.* 7, 15. 12, 12. 13, 6. 21, 3., *sed semper huc respicitur. Eodem sensu pro* שָׁכַן *de praesentia Jehovae in tabernaculo* σκηνοῦν *usurpavit Aq., Symm., Theodot.*, Ex. 24, 16. 25, 8. — Eine ähnliche Andeutung findet sich auch in Col. 2, 9.: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, wo auf Christum hingewiesen wird, als auf das wahre בֵּית אֱלֹהִים. Ebenso Col. 1, 19.:

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, wozu Steiger: „Nicht mit Unrecht vergleicht man שכן, welches ebenfalls von dem herablassenden Einwohnen der Schechina im Tempel auf der Bundeslade gebraucht wurde." Wie alle Typen thatsächliche Weissagungen sind, so deutet auch die niedere Form der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke, wie sie unter dem A. B. statt fand, hin auf eine von der Zukunft zu erwartende höhere und vollkommenere, wie sie in und mit der Erscheinung Christi ins Leben trat.

War das Heiligthum Symbol des Reiches Gottes unter dem A. B., so mufs es vorbildlich seyn auf die Einwohnung Gottes durch Christum in der Gemeinde des N. B., auf die christliche Kirche, in welcher fortwährend die Vereinigung von Gottheit und Menschheit vollzogen wird. Zahlreich sind die Stellen des N. T., in welchen die Kirche also als das Gegenbild der Stiftshütte und des Tempels betrachtet wird, so dafs man sagen kann, dafs dies eine der Grundanschauungen des N. T. ist. Wenn Christus in Matth. 28, 20. sagt: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, so erklärt er damit der Sache nach seine Kirche für ein geistliches „Zelt der Zusammenkunft". Ausdrücklich aber wird die Kirche für das Gegenbild des alttestamentlichen Heiligthums erklärt in 1 Tim. 3, 15.: ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, in 2 Cor. 6, 16.: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστε ζῶντος· καθὼς εἶπεν ὁ θεός· ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι λαός (Levit. 26, 11. 12.); vgl. Eph. 2, 21. 22. — Auch die einzelnen Gläubigen werden als Gegenbild des alttestamentl. Heiligthums betrachtet, weil in ihnen Gott durch seinen Geist wohnt, vgl. 1 Cor. 6, 19.: ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν; 3, 9., Ephes. 3, 17. — Weil in der streitenden Kirche die Gegenwart Gottes noch eine nicht vollkommen realisirte ist, so wird an einigen Stellen als das

volle Gegenbild des alttestamentlichen Vorbildes erst die triumphirende Kirche betrachtet. So Apoc. 21, 3.: Καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν, θεὸς αὐτῶν, vgl. v. 22.

Aus dem bisher Bemerkten ergiebt sich die Lösung des heiligen Räthsels, welches der Heiland in Joh. 2, 19. den Juden vorlegt: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν, mit dem man sich vergeblich abmühen wird, so lange man nicht die wesentliche Identität des Tempels, der Erscheinung Christi im Fleische, und der Kirche des N. T. erkennt. „Wenn ihr dereinst (was ihr thun wollt, das sollt ihr thun*)) den Tempel meines Leibes und in und mit ihm diesen äufsern Tempel, das Symbol und Unterpfand des Reiches Gottes unter euch, löset, so werde ich in drei Tagen den Tempel meines Leibes, und in und mit ihm die Wesenheit des äufseren Tempels, das Reich Gottes wieder aufrichten. Das sey euch ein Zeichen meiner Berechtigung, zu thun, was ich jetzt thue. Derjenige, mit dem das Reich Gottes auf's innigste verwachsen ist, untergeht und ersteht, ist dadurch als Reformator legitimirt."

Dafs Johannes eine enge Beziehung annahm zwischen der Erscheinung Christi und dem Tempel, erhellt schon aus Joh. 1, 14.; dafs selbst dem rohen jüdischen Verständnifs die Identität des äufseren Tempels und des Reiches Gottes nicht fern lag, zeigt Marc. 14, 58., wo die Zeugen die Worte Christi also wiedergeben: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Diese Auffassung ist, abgesehen von der boshaften Entstellung, wodurch das λύσατε in das ἐγὼ καταλύσω verwandelt wird, richtig, nur nicht vollständig. Von den drei Beziehungen werden nur

*) In dem Imperativ liegt das Futurum eingeschlossen, aber es liegt noch mehr darin.

zwei aufgefaſst, die dritte, die auf den Leib Christi, überschen. Diese wird von Johannes in seiner andeutenden Weise hervorgehoben, als die am meisten unklare, und nur Verkennung seiner gewöhnlichen Weise in solchen Fällen konnte zu der Meinung verleiten, daſs er die beiden andern läugnen wolle. Die von Johannes hervorgehobene zu beseitigen wird nimmer gelingen, schon allein wegen des: in drei Tagen, was allen Künsten zum Trotz ein Grund für die Beziehung auf die Auferstehung bleiben wird.

War das heil. Zelt der Ort des Zusammenseyns von Gott und seinem Volke, so muſste es nach seinen Bewohnern in zwei Haupttheile zerfallen, da ein ungetheiltes Beisammenwohnen der Stufe, auf der sich damals die Heilsanstalten befanden, nicht entsprochen haben würde. Die Stätte Gottes war das Allerheiligste, die Stätte des Volkes eigentlich das Heilige. Da aber das Vordringen bis in die nächste Nähe des Sitzes Gottes die Ehrfurcht des Volkes vor ihm geschwächt haben würde, und die in dem Heiligen befindlichen *res sacrae* durch die beständige nahe Berührung ihre Bedeutung verloren haben, entheiligt seyn würden, da es noch nicht an der Zeit war, daſs das Volk Gottes unmittelbar mit Gott verkehrte, es vielmehr durch eine Vermittelung äuſserlich in den Schranken gehalten werden muſste, die es innerlich noch nicht zu bewahren verstand: so durfte das Volk seine eigentliche Wohnstätte nur durch das Medium seiner Repräsentanten und Mittler, der Priester, betreten, und es wurde das Vorhandenseyn eines wirklichen Aufenthaltsortes für das Volk neben dem idealen nothwendig. Dies war der Vorhof.

Die in dem heil. Zelte befindlichen Geräthe sind so vertheilt, daſs die in der Stätte Gottes befindlichen das Verhältniſs Gottes zu dem Volke abbilden, die in der Wohnung des Volkes befindlichen das Verhältniſs des Volkes zu Gott, und zwar also, daſs die Geräthe, in Bezug auf welche die Priester für das Volk fungirten, im Heiligthum standen, das Geräth, in Bezug

auf das eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes statt fand (der Brandopferaltar), in dem Vorhofe.

Ehe wir nun zur Deutung der einzelnen Geräthe übergehen, müssen wir noch eine unrichtige Deutung des Ganzen der Stiftshütte beseitigen, welche die oben begründete richtige zu verdrängen sucht, und dann einige Bemerkungen über die Baustoffe der Stiftshütte machen.

Was das erste betrifft, so hat Bähr, Symb. des Mos. Cultus, Alles aufgeboten, um seine Meinung zu begründen, dafs die Mosaische Cultusstätte eine Darstellung der Schöpfung Gottes sey, und dafs namentlich die eigentliche Wohnung, das Allerheiligste und das Heilige, den Himmel darstelle, der Vorhof die Erde. Dagegen spricht nun zuerst schon, dafs diese Bedeutung gar keine Schriftstelle für sich hat. Die älteren Theologen schieden zwischen *typis innatis*, solchen, deren Deutung in der Schrift selbst gegeben wird, und *illatis*, solchen, deren Bedeutung die Wissenschaft, von der Hülfe der Schrift verlassen, auf eigene Hand festzustellen sucht, und bei denen immer mehr oder weniger Unsicheres verbleibt. Tragen wir diesen Unterschied auf die Symbole über, so haben wir es hier mit einem *symbolum illatum* im eigentlichsten Sinne zu thun. Dieser Grund ist um so bedeutender, je gröfser die Wichtigkeit des Mosaischen Heiligthums ist. Es läfst sich nicht denken, dafs eine Bedeutung, die es wirklich hatte, nicht in der Schrift stark und wiederholt hervortreten sollte. Dazu kommt, dafs, wie wir schon nachgewiesen haben, dies in Bezug auf eine andere Bedeutung wirklich der Fall ist. Dies ist um so wichtiger, da bei dem Symbole, ebenso wie bei dem Schriftworte die Bedeutung nur eine seyn kann, wenn auch die Analogien, die Dinge, welche in irgend einer Beziehung ein *tertium comparationis* darbieten, sehr mannigfach seyn können, so dafs also alle die Stellen, welche für die von uns festgestellte Bedeutung sprechen, zugleich gegen die von Bähr behauptete Zeugnifs ablegen. Zwar meint Bähr doch ein Stück von Schriftzeugnifs für seine An-

sicht beibringen zu können. „Dafs die eigentliche Wohnung — sagt er — ein Bild des Himmels sey, das erklärt die heil. Schrift mit geraden Worten Hebr. 9, 2. 11. 24." Allein dies Zeugnifs spricht jedenfalls nicht für das eigentlich Characteristische der Ansicht: die Behauptung, dafs das Heiligthum im Verhältnifs zum Vorhofe = dem Himmel im Verhältnifs zur Erde. Auch der indirecte Schriftbeweis, den Bähr für seine Meinung zu führen sucht, zeigt sich bei näherer Betrachtung als ungültig. Er bemerkt S. 78.: „Nach einer allgemein menschlichen, den Hebräern aber insbesondere geläufigen Vorstellung, ist der Bau, den Gott gebaut, das Haus, worin Gott wohnt, die Schöpfung Himmels und der Erde;" und S. 79.: „Wohl haben wir nun keine biblische Stelle, welche die Mosaische Cultusstätte direct für eine bildliche Darstellung der Schöpfung Gottes erklärte; dessen bedarf es aber auch nicht, da die angeführten Stellen über die Schöpfung als Bau und Wohnung Gottes dazu schon hinreichen." Wir behaupten dagegen, und ein Blick auf die angeführten Stellen wird unsere Behauptung rechtfertigen: zwar wird mehrfach im A. T. die schöpferische Thätigkeit Gottes unter dem Bilde der bauenden dargestellt, Himmel und Erde erscheinen als ein Gebäude, das Gott erbaut, in der ganzen Schrift aber findet sich keine einzige Stelle, in welcher das Universum als der Bau, die Wohnung Gottes bezeichnet würde. So fehlt also der Ansicht Bähr's gerade die Grundlage. — Bähr sucht zwar eine Stütze für seine Ansicht in der „uralten jüdischen Tradition, dafs der heilige Bau die Schöpfung Himmels und der Erde vorstelle." Allein die ersten Gewährsmänner für diese „uralte Tradition" sind Philo und Josephus, und was man bei diesen zuerst findet, ist in der Regel nicht uralt, sondern nagelneu. Fafst man die weitere Ausführung dieser Deutung bei ihnen ins Auge, so kann über ihre Entstehung kein Zweifel seyn. Sie ist nicht auf rein Israelitischem Boden erwachsen, sondern ein Product des hellenistischen Synkretismus, ein Versuch solcher, die theil-

weise selbst auf heidnischem Boden standen, den für die Heiden widerlichen, rein ethischen Character der Israelitischen Religion mit einigen der Naturreligion abgestohlenen Fetzen zu verdekken. — Das bisher Bemerkte wird schon hinreichen. Wir weisen nur noch darauf hin, dafs Bähr keinen genügenden Erklärungsgrund für die Trennung des Allerheiligsten und des Heiligen giebt, ganz besonders aber, dafs er seiner Hypothese zu Liebe allen Geräthen des Heiligen eine falsche Bedeutung aufzwingen mufs. Gerade deshalb ist es so wichtig, dafs man sich von dem Ungrunde dieser Hypothese überzeugt, weil, so lange sie gehegt wird, keine richtige Deutung der einzelnen Geräthe statt finden kann.

Was die Baustoffe der Stiftshütte betrifft, so läugnen wir, gegen Bähr, dafs bei ihrer Wahl eine symbolische Tendenz statt fand. Es wurde das Holz genommen, was gerade zu Gebote stand, die prachtvollsten und edelsten Farben, und die edelsten Metalle, die letzteren, worin ein schwacher Ansatz zur symbolischen Tendenz liegt, in ihrer natürlichen Abstufung, so dafs die edelsten Theile von den edelsten Metallen sind. Es würde uns nicht schwer werden, Alles zu beseitigen, wodurch Bähr die symbolische Bedeutung der Baustoffe zu erhärten gesucht hat. Wir wollen hier aber nur auf einen Punct näher eingehen. Das Holz bei der Stiftshütte ist durchweg Sittim- oder Acacienholz. „Es mufs schon überhaupt auffallen — bemerkt Bähr S. 285. — dafs die biblische Urkunde nur allein dieses Holz sowohl bei dem Bau selbst, als bei allen Geräthen gebraucht wissen will." Nach ihm soll nun das Sittimholz als Holz der Unverweslichkeit zugleich Holz des Lebens seyn, der Bau soll dadurch den Character der Stätte des Lebens erhalten. Wir wollen das Weithergeholte dieser Deutung nicht weiter urgiren. Wir beschränken uns auf zwei Bemerkungen, welche hinreichen werden. 1. Wir wären nur dann berechtigt, für das Sittimholz eine symbolische Bedeutung aufzusuchen, wenn die Wahl zwischen verschiedenen Holzarten freigestanden

hätte. So aber, da das Acacienholz das einzige Holz in der Arabischen Wüste ist, aus dem Bretter geschnitten werden können, wie kann es irgend auffallen, dafs dies Holz, und nur dies genommen wurde? Beiläufig bemerkt, die Wahl des Acacienholzes für die Stiftshütte, selbst für die heiligsten Geräthe derselben, erklärt sich nur, wenn die Stiftshütte während des Zuges durch die Wüste verfertigt wurde. Die vergebliche Bemühung mancher Ausleger, das Acacienholz in Cedernholz zu verwandeln, zeigt, was man erwarten müfste, wenn man von dem Entstehungsorte der Stiftshütte absieht. 2. Wäre das Sittimholz bedeutsam, so müfste es sich auch im Tempel wiederfinden. Dafs dort das Cedernholz seine Stelle einnimmt, zeigt, dafs seine Wahl nicht durch innere Gründe, sondern durch äufsere Umstände bestimmt wurde. Im Allgemeinen mufs als Regel gelten, dafs Alles, was im Tempel anders ist als in der Stiftshütte, zufällig und äufserlich seyn mufs. Hätte Bähr dies ins Auge gefafst, so würde er überhaupt öfter einen vergleichenden Blick auf den Tempel geworfen haben. — Die Farben sollen nach Bähr die Namen Gottes bezeichnen. Wie könnte dies aber seyn, da die Farben gar nicht in directer Verbindung mit Gott vorkommen, da man sich den Träger der angeblich dadurch bezeichneten Eigenschaften geradezu hinzudenken müfste? Ganz etwas Anderes ist es, wenn heidnische Götzen mit Farben bemalt sind. Ferner, die Bedeutung der Namen wird zum Theil unrichtig bestimmt, z. B. die des Elohim, was Gott als König Israels bezeichnen und dem der Purpur entsprechen soll; der eine Name: der Lebendige, kommt im Pentateuch gar nicht als solcher vor, die Verbindung zwischen Namen und Farbe ist überhaupt eine willkührlich angenommene etc. etc.

Wir gehen jetzt zur Deutung der einzelnen Geräthe über, und zwar zuerst der des Allerheiligsten, welche, wie wir schon bemerkten, das Verhältnifs Gottes zu seinem Volke abbildeten. Hier fand sich nur ein einziges Geräth, die Bundeslade, aber ein zusammengesetztes, ein solches, welches eine Mehrheit einzelner

Geräthe in sich faſst. Zuerst kommt hier die Lade im engeren Sinne in Betracht, die aber für sich keine Bedeutung hat, sondern nur durch ihren Inhalt. Sie kommt nur als Behälter der Gesetzestafeln in Betracht. Welche Bedeutung diese hier haben, das erhellt aus dem stehenden Namen, den sie führen, wenn ihrer als Bestandtheiles der Bundeslade gedacht wird. Sie heiſsen עֵדוּת, Zeugniſs. Dieser Name bedarf aber vor Allem des Schutzes gegen falsche Deutungen, welche sich zu unbedingter Herrschaft erhoben haben.

Nach der gangbaren Annahme bezeichnet עֵדוּת das Gesetz als Bezeugung des göttlichen Willens; Bähr S. 83. geht sogar noch einen Schritt weiter; nach ihm bedeutet עדות Offenbarung überhaupt, und das Gesetz heiſst nicht als solches עדות, sondern nur als göttliche Offenbarung. Wir dagegen behaupten: das Gesetz überhaupt, und die Quintessenz desselben, der Decalog, heiſst nur in einer speciellen Beziehung, nur insofern Zeugniſs, als es gegen die Sünde und gegen die Sünder Zeugniſs ablegt, ἐλέγχει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας. Die Gründe sind folgende: 1. Deut. 31, 26. 27. wird dem ganzen Gesetze die Bestimmung beigelegt, daſs es wider Israel zeuge: „Nehmet dieses Gesetzbuch und leget es zur Seite der Lade des Bundes des Herrn eures Gottes, und es sey dort wider dich zum Zeugen, לְעֵד. Denn ich kenne deine Widerspenstigkeit." Was hier in Bezug auf die Bestimmung des Commentars, der Ausführung gesagt wird, das gilt auch in Bezug auf den Text, den Grundriſs. Äuſserlich und innerlich war das Gesetzbuch Beilage zu den Gesetzestafeln. — Als Erklärung des עדות ist auch Deut. 31, 19. zu betrachten: „Schreibet mir dieses Lied — —, damit mir sey dieses Lied zum Zeugen gegen die Söhne Israels." 2. Schon die Form des Gesetzes führt darauf, daſs es als Zeugniſs gegen die Sünder, als ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν in Betracht kommt. Nur so erklärt sich der durchaus vorwiegend negative Character desselben. Dieser setzt bei denen, welchen das Gesetz gegeben wird, die Neigung zu dem Gegentheil des Gesetzes voraus. Bei dem:

dem: du sollst nicht, steht immer ein unsichtbares: wie dein verderbtes Herz dazu geneigt ist. 3. Was aber der schon allein zureichende Hauptgrund ist, das עֵרוּת steht überall in genauer Beziehung auf die כַּפֹּרֶת, und diese Beziehung, so wie sie der noch außerdem durch unwiderlegliche Gründe feststehenden Annahme zur Bestätigung dient, daß die Kapporeth Bedeckung im geistlichen Sinne, Sühnung bedeutet, vgl. Bähr S. 381 ff. (eine sehr gelungene Beweisführung), so erfordert sie auch für das עֵרוּת die Bedeutung des Zeugnisses im angeführten Sinne. Wie äußerlich die Kapporeth das Eduth bedeckte, so auch innerlich, geistlich. Durch die Vergebung der Sünden wird für die Bußfertigen die Anklage und Verdammung des Gesetzes zum Schweigen gebracht. Man vergleiche nur Exod. 25, 16 ff.: „Und du thust in die Lade das Eduth, das ich dir geben werde. Und du machst eine Kapporeth von reinem Golde. Und du legst die Kapporeth oben auf die Lade, und in die Lade thust du das Eduth, das ich dir geben werde. Und ich komme dort mit dir zusammen und rede mit dir von der Kapporeth, welche auf der Lade des Eduth ist." Cap. 26, 34.: „Und du thust die Kapporeth über die Lade des Zeugnisses." Lev. 16, 13.: „Und er thut das Rauchwerk über das Feuer vor dem Herrn und es bedeckt die Wolke des Rauches die Kapporeth, welche über dem Eduth ist, daß er nicht sterbe."

Nach dieser Erörterung kann die Bedeutung der Lade mit dem Zeugnisse nicht ferner zweifelhaft seyn. Die Seite des göttlichen Wesens, welche bei einer Verbindung, welche der heilige Gott mit sündigen Menschen eingeht, zuerst hervortritt, ist die Heiligkeit und Gerechtigkeit. Anklage, Bestrafung, Verdammung ist das erste Wort, das sich vernehmen läßt. Wäre Gott blos gerecht, so würde es dabei sein Bewenden haben. Dann könnte aber auch gar keine Verbindung Gottes mit den Menschen statt finden. In der Erklärung Gottes, daß er mit Israel in eine solche Verbindung treten wolle, lag schon eingeschlossen, daß er selbst die Seinen, falls das Eduth seine Bestimmung

an ihnen erfüllt, sie zur wahren Erkenntnifs und Bereuung ihrer Sünden geführt, gegen dessen Schrecken sicher stellen werde.

Die unerläfsliche Bedingung jeder Verbindung Gottes mit den Menschen, die Grundlage seines Wohnens unter ihnen ist die sühnende göttliche Barmherzigkeit. Diese wurde, wie wir schon andeuteten, durch die Kapporeth abgebildet. Wie äufserlich die Kapporeth die Lade mit dem Zeugnisse, so bedeckt geistlich die göttliche Barmherzigkeit der Sünden Menge. Die כפרת sollte dazu dienen, dafs Israel ein Herz zu Gott fasse. Sie rief ihm zu: προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεον καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν. Sie wird äufserlich und innerlich als erhabener bezeichnet, als die Lade im engeren Sinne; äufserlich, denn sie ist ganz von reinem Golde, die Lade nur mit Gold überzogen; innerlich, denn sie wird in Ex. 25, 22. als dasjenige bezeichnet, was das heil. Zelt zum אהל מועד macht: „Und ich komme dort mit dir zusammen und rede mit dir von dem Gnadenstuhl zwischen den beiden Cherubs her Alles, was ich dir befehlen werde an die Kinder Israel." Durch sie wird die Versöhnung als das eigentliche Grundwesen in dem Verhältnifs Gottes zu seinem Volke bezeichnet. Den Commentar zu ihrem Namen, die unsichtbare Aufschrift, welche sie führt, bilden die Worte, wodurch Gott selbst in Exod. 34, 6. sein Grundwesen im Verhältnifs zu Israel bezeichnet: „Jehovah, Jehovah, Gott gnädig und barmherzig, langmüthig und von grofser Gnade und Treue, bewahrend Gnade den Tausenden, vergebend Schuld und Missethat und Sünde, und nicht vernichten wird er." — Auf die Kapporeth standen alle Sünd- und Schuldopfer in der engsten Beziehung. Sie bildete das objective Fundament derselben, die Einladung und Berechtigung zu ihrer Darbringung. Was äufserlich nur einmal jährlich, bei dem grofsen Sündopfer am Versöhnungstage geschah, die Sprengung des Blutes vor der Kapporeth, das geschah geistig bei allen Sündopfern. — Keine exegetischen Künste werden den Sinn wegbringen, dafs das Gesetz als an-

klagend und verdammend durch die Kapporeth zugedeckt und aufgehoben wird. Die Versuchung, solche Zwangkünste anzuwenden, tritt nur dann ein, wenn man (wie Bähr), die Bedeutung des עֵרוּת falsch bestimmend, auf das Gesetz im Allgemeinen bezieht, was nur auf das Gesetz in einer besondern Qualität geht — es gilt auch hier das: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν*, Röm. 3, 31. — und wenn man sich durch die Furcht, dafs die Gnade auf Muthwillen gezogen werde, den Einblick in das Wesen der Gnade rauben läfst. Die Vergebung, welche nur denen zu Theil wird, an welchen das Gesetz als Zeugnifs seinen Dienst gethan hat, ist das einzige Mittel, wodurch Sündenhafs, Gottesfurcht und Gottesliebe tief und dauernd hervorgerufen werden kann. Die nicht-vergebne Sünde liebt man, die vergebne Sünde hafst man. Es heifst in Ps. 130, 4.: „Bei dir ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest."

Auf der Kapporeth thront Gott als Israels Gott zwischen den beiden Cherubs. Die Bedeutung der Cherubim hat Bähr S. 340 ff. sehr gut entwickelt, ja diese Ausführung möchte die gelungenste des Buches seyn. Der Cherub ist das ideale Geschöpf, die personificirte Schöpfung, und somit Zeuge der Herrlichkeit Gottes, welche in der Schöpfung wiederstrahlt. Das Thronen Gottes zwischen den Cherubim sagt daher im Bilde dasselbe, was im Worte der Name Gottes: der Gott der Heerschaaren; Israels Gott ist der Weltengott, der Allmächtige. — „Auf die Kapporeth sollen die Angesichter der Cherubim gerichtet seyn." Die Ausdeutung dieser Vorschrift gewährt uns 1 Petr. 1, 12., wo es von dem Geheimnifs der Erlösung heifst: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*. Dafs die personificirte Schöpfung unverwandten Blickes den Gnadenstuhl anschaut, weist darauf hin, dafs die Gnade das anbetungswürdigste Geheimnifs, die herrlichste Entfaltung des göttlichen Wesens ist.

So stellen also die Geräthe des Allerheiligsten diejenigen Eigenschaften Gottes dar, deren Entfaltung in seinen Offenba-

rungen vorliegt — die Allmacht, Heiligkeit, Gnade. Der allmächtige Gott wird bezeichnet als der Sündenfeind — den Commentar zu dem עֲרוּת bildet der zweite Theil der Granddefinition in Exod. 34, 6. 7.: „Heimsuchend die Schuld der Väter an den Söhnen und den Söhnen der Söhne bis ins dritte und vierte Glied," welcher gegen alle diejenigen in Kraft bleibt, die das Zeugniſs des Gesetzes in den Wind geschlagen haben — und, was damit eng zusammenhängt, denn aus dem Hasse Gottes gegen die Sünde geht die Sühnung hervor, als der Sündentilger.

Wenden wir uns jetzt von dem Allerheiligsten zum Heiligen. Wir haben schon bemerkt, daſs, so wie die Geräthe des Allerheiligsten Gottes Wesen in seinem Verhältniſs zu Israel bezeichnen, so die Geräthe des Heiligen Israels Wesen im Verhältniſs zu Gott. Wir haben hier von dem Räucheraltar, dem heiligen Leuchter und dem Tisch mit den Schaubroten zu reden.

Die Bedeutung des Räucheraltars ist gar keinem Zweifel unterworfen. Er bezeichnet das Volk des Bundes als das Volk des Gebetes, rief Israel laut das: „Betet ohne Unterlaſs!" zu. Der angezündete süſs duftende Weihrauch ist in der Schrift das stehende Symbol des Gebetes der Gläubigen, welches lieblich vor Gott ist. Diese Bedeutung tritt im Gesetze selbst hervor in Lev. 16, 13., wo es von dem Eingange des Hohenpriesters in das Allerheiligste am groſsen Versöhnungstage heiſst: „Und es bedeckt die Wolke des Weihrauches den Gnadenstuhl, welcher über dem Zeugnisse ist, und er wird nicht sterben," Worte, welche nach einfacher Deutung den Sinn haben: das Gebet, gegründet auf die sühnende und schuldbedeckende Gnade Gottes, ist das einzige Mittel, dem Verderben zu entrinnen, welches das wider die Übertretungen zeugende Gesetz dem Sünder bringt. In Ps. 141, 2. wird die תְּפִלָּה, das Gebet, קְטֹרֶת genannt. In Jes. 6, 4. entspricht dem: „Und es erbebten die Grundvesten der Schwellen ob der Stimme der Rufenden" das: „Und das Haus ward voll Rauch," was sich nur

daraus erklärt, dafs dem Propheten Gebet und Preis = Rauch. Luc. 1, 10. heifst es: καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος, und dazu bemerkt Outram, *de sacrif. p.* 89., gewifs richtig: *cum suffimenta sacra ita populi preces adumbrarent, ut sacerdos altera deo adolens, alteras etiam ritu symbolico illi commendare conseretur, par erat, ut eodem tempore utraque illa sacra fierent.* In Apoc. 5, 8. heifst es: (ἔχοντες ἕκαστος) φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, und eine eben so ausdrückliche Erklärung findet sich auch in 8, 3. 4.

Was den Leuchter betrifft, so haben wir einen festen Ausgangspunct an dem Öl. Wenige Symbole der Schrift sind in ihr selbst so oft ausgedeutet, als dieses. Das Öl ist durchweg im A. und im N. T. Symbol des Geistes Gottes. Die Stellen wollen wir hier nicht anführen, sie sind vollständig in der Christol. Th. 2. S. 44 ff. gegeben. Ist das Öl bestimmt, so auch der Leuchter; als Träger des Geistes Gottes kann er nur die Gemeinde Gottes, das Bundesvolk bezeichnen. Ebenso auch das Licht; es kann nur die Wirkungen des Geistes Gottes bezeichnen, das geistliche Licht, welches die geisterfüllte Gemeinde in die umgebende Finsternifs ausstrahlt. Das Symbol sagt zunächst aus, was die Gemeinde Gottes, falls sie ihrer Idee entspricht, ist, damit aber auch zugleich, was sie seyn soll. Die Beschreibung enthält eine Aufforderung in sich. Dies tritt recht deutlich hervor in der Ausdeutung dieses Symbols, welche der Herr selbst giebt. Auf das ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου in Matth. 5, 14. folgt in v. 16.: οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Das ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων enthält hier speciell die Ausdeutung der Worte in der Beschreibung des Leuchters Exod. 25, 37.: „Und er leuchtet vor sich hin." Aufserdem nimmt der Heiland auf das Symbol des Leuchters noch Rücksicht Luc. 12, 35.: ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιό-

μενοι, wo die erste Hälfte Andeutung des Ritus beim Paschafeste ist; dann auch in der Parabel von den 10 Jungfrauen. Paulus ermahnt Phil. 2, 15. die Gläubigen, dafs sie seyen τέκνα θεοῦ ἀμώμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, und Johannes in der Apocalypse 1. 20. erklärt ausdrücklich das Symbol des Leuchters von der Kirche: αἱ ἑπτὰ λυχνίαι ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσί, wozu Vitringa: *septem illae lampades tam candelabri Mosaici typici, quam mystici illius candelabri, quod Zachariae in visione exhibitum est, haud dubie respiciunt ecclesiam catholicam, a verbo et spiritu dei illuminandam.*

Was die Nebenbestimmungen betrifft, so weist die Siebenzahl der Lampen hin auf das Bundesverhältnifs, und correspondirt der Zwölfzahl bei den Broten, als der Zahl des Bundesvolkes. Sieben ist in der Schrift, was sich sogar in der Sprache ausgeprägt hat, die Zahl des Eides und somit des Bundes. Dafs der Leuchter ganz von Gold ist, bedeutet die Herrlichkeit der Gemeinde Gottes. Die Blüthen und Früchte, welche als Zierathen angebracht sind, weisen hin auf das fröhliche Blühen und Gedeihen. Der blühende Stab Aharons und dann Stellen wie Ps. 1, 3.: „Der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und dessen Blätter nicht welken," dienen in dieser Beziehung zur Erläuterung.

Der Leuchter hat neben der paränetischen zugleich eine verheifsende Bedeutung, und diese wird in der auf dem Symbole des Leuchters beruhenden Vision vom Leuchter Sach. Cap. 4, worüber zu vergl. Christol. Th. 2. S. 55 ff., besonders hervorgehoben. Sie verbürgt der Gemeinde Gottes die Ertheilung des heiligen Geistes mit seinen Gaben und Wirkungen. In diesem Zusammenhange aber kann die verheifsende Bedeutung nicht die ursprüngliche, sondern nur die abgeleitete seyn. Die beiden andern Geräthe des Heiligen, der Räucheraltar und der Schaubrodtisch, haben nicht verheifsende, sondern nur paränetische Bedeutung. Dazu kommt noch, dafs, die verheifsende Bedeutung

als die Grundbeziehung angenommen, das Öl besonders hervorgehoben werden müfste, wie es bei Sacharjah wirklich geschieht. Dies ist aber so wenig der Fall, dafs in der Beschreibung des Leuchters selbst des Öles gar nicht gedacht wird.

Die Bedeutung der beiden bisher behandelten Geräthe des Heiligthums ist schon von den älteren Theologen richtig bestimmt worden, und es findet in Bezug auf sie eine fast vollständige Übereinstimmung statt. Nicht so ist es bei dem Tische mit den Schaubroten. Folgende Puncte müssen in Bezug auf ihn zum voraus als feststehend und die Criterien für die Richtigkeit der Auslegung bildend bezeichnet werden: 1. Dies Symbol kann nicht verheifsende, sondern nur parānetische Bedeutung haben, nicht abbilden, was Gott der Gemeinde gewähren will, sondern nur, was die Gemeinde Gott darbringen soll. Darauf führt schon der Name der Brote, Brod des Angesichtes, לֶחֶם הַפָּנִים, den man um so weniger (wie Bähr thut) willkührlich drehen und deuten darf, da der Text selbst, wo er zuerst vorkommt, eine authentische Erklärung desselben giebt. Das Brod heifst nach Exod. 25, 30. Brod des Angesichtes, weil es von dem Volke beständig vor Gott, לִפְנֵי יְהוָה, niedergelegt ward. Ferner, als Gabe der Kinder Israels an Gott (nicht Gottes an Israel), werden die Brote ausdrücklich bezeichnet in Lev. 24, 8.: „An jedem Sabbath soll man's darlegen vor dem Herrn beständig, von Seiten der Söhne Israels ein ewiger Bund." Endlich, die Brote wurden durch Gebet, in seiner alttestamentlichen Verkörperung im Weihrauch, feierlich Gott geweiht und dargebracht, vgl. Lev. 24, 7.: „Und du thust auf die Reihe reinen Weihrauch und er dient für das Brot zur Erinnerung, als Feuerung dem Herrn;" ja die Brote selbst wurden als Opfer betrachtet. Dafs mit dem Weihrauch gleichsam die Brote selbst verbrannt werden — geistlich genommen — geht aus v. 9. hervor, wo die Brote als Feuerungen bezeichnet werden. 2. Aufser den Broten stand auch Wein auf dem Tische. Dies wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, erhellt aber aus indirecten Angaben.

Zu den Geräthen des Schaubrodtisches gehörten nach Ex. 25, 29. die מְנַקִּיֹּת, bei denen sich der Beisatz findet: „womit der Wein ausgegossen wird," so auch die קְשָׂוֹת, welche Num. 4, 7. den Beisatz הַנָּסֶךְ haben. Nur diejenige Auslegung kann daher die richtige seyn, welche dem Brote eine solche Bedeutung beilegt, nach der es den Wein zu seinem natürlichen und gleichsam unzertrennlichen Begleiter hat, woraus sich das Fehlen einer directen Erwähnung des Weines, die bloſse Voraussetzung seines Vorhandenseyns, erklären muſs. 3. Offenbar falsch ist jede Deutung, welche den Tisch, auf dem Brod und Wein, ausser Beziehung zu der Nahrung setzt, welche die Unterthanen ihrem Könige gewähren, die in der Behauptung von Dr. Paulus, die Brote seyen „die Naturallieferung für den Nationalkönig," gar kein richtiges Element erkennt, gar keine Berührung zwischen dem Brod und Wein, welches Israel seinem unsichtbaren Könige vorsetzte, und den sich auf seinen sichtbaren Stellvertreter beziehenden Stellen, Gen. 49, 20.: „Von Asser kommt fettes Brod, und er giebt des Königes Leckerbissen," und 1 Reg. 4, 7.: „Und Salomoh hatte 12 Vorsteher über ganz Israel, und sie versorgten den König und sein Haus; jedem lag es einen Monat im Jahre ob, ihn zu versorgen." 4. Abgeschmackt ist jede Deutung, welche meint, Brod und Wein seyen in ihrer rohen Äuſserlichkeit als Gott wohlgefällige Gaben dargebracht worden, seyen um ihrer selbst willen da, und nicht wegen desjenigen, was sie bedeuten. Zur Zurückweisung dieser Absurdität genügt allein der Name Jehovah. Wer sich zu ihr verstehen kann, hat auch nicht die leiseste Ahnung von dem Wesen der alttestamentlichen Religion. Aber auch davon abgesehen, und ebenso von dem Umstande, den Bähr geltend macht, daſs nur Brod und Wein dargebracht wurden — „was wäre das für eine imponirende Königstafel, — bemerkt er — auf der nichts steht als trockenes Brod, wie auf dem Tische des Ärmsten im Volke," — wie kann man, wo alles Andere symbolisch ist, unter leiblicher Hülle einen tiefen geistlichen Sinn verbirgt, hier auf ein-

mal in das Gebiet roher Buchstäblichkeit herabsinken? Wie kann man namentlich den Tisch mit den Broten ganz aus dem Zusammenhange mit dem Räucheraltar und dem Leuchter reifsen?

Hiernach nun wird folgende Ansicht als die richtige erscheinen. Die Brote, deren Zwölfzahl sich auf die 12 Stämme bezieht, entsprechend der Zwölfzahl der Edelsteine in dem Brustschilde des Hohenpriesters, und der Wein, sind wirklich die Nahrung, welche Israel seinem Könige darbringt, aber dieser König ist ein geistlicher, himmlischer; so mufs also auch die Nahrung, die ihm unter der Form der leiblichen dargebracht wird, eine geistliche seyn. Als die Seele des Brotes und des Weines nun betrachten wir die guten Werke. Der Bitte an Gott: „unser tägliches Brod gieb uns heute," und der Verheifsung, auf der sie beruht und sich gründet, geht, wie Gott nie verlangt ohne zu geben, aber auch nicht giebt ohne zu verlangen, die Anforderung Gottes zur Seite: mein tägliches Brod gieb mir heute, und dieser Anforderung wird genügt, wenn die Gemeinde, fleifsig in guten Werken, Gott dasjenige darbringt, wozu er Kraft, Segen und Gedeihen gegeben.

Zur Befestigung dieser Deutung dient ein vergleichender Blick auf das unblutige Opfer, die מִנְחָה, welches mit den Schaubroten unverkennbar verwandt ist, wie dies schon von den Älteren eingesehen wurde, z. B. von Outram, welcher l. c. p. 23. bemerkt: *sicut ara mensa dei, ita mensa dei ara quaedam erat araeque plane vicem praestabat.* Die Schaubrote waren die stehende מִנְחָה der ganzen Gemeinde; nur dafs sie beständig vor dem Herrn waren, unterschied sie von den übrigen מִנְחוֹת, die nur zu Zeiten, bei speciellen Veranlassungen, und meist in Bezug auf individuelle Verhältnisse dargebracht wurden, und denen sie sonst nach Wesen und Bedeutung gleich waren. Dafs auch sie die Gott darzubringende Nahrung abbildeten, erhellt daraus, dafs auch sie mit Wein verbunden waren. Brod und Wein aber sind in der Schrift A. und N. T. die stehenden Repräsentanten und Symbole der Nahrung.

Das nicht Theilhaben = dem Sterben. Die Strafe bezieht sich in beiden Fällen auf das durch die symbolische Handlung Bedeutete. Was Lampe in Bezug auf die gegenbildliche Reinigung bemerkt: *qui tale sigillum externum licet renuebat, ipsam animae lotionem eo obsignandam renuebat*, gilt auch von der vorbildlichen.

Der angebl. Levitismus des Pent.

Die Englischen Deisten legten in ihrer Bestreitung des Pent. ganz besonderes Gewicht auf den hierarchischen Geist, der sich darin offenbaren soll; vgl. die Anführungen bei Lilienthal Th. 6. S. 690 ff. Die Richtung, welche die historische Forschung in unserer Zeit genommen, ist diesem Angriffe wenig günstig. Man ist wenigstens in Deutschland von der Verurtheilung alles Priesterwesens in Bausch und Bogen so weit zurückgekommen, daſs man eher geneigt ist, nach der andern Seite zu weit zu gehen. Nennt doch Heeren die einst so verschrieenen Ägyptischen Priester in den Ideen, Äg. S. 134., „eine ehrwürdige und für die Bildung ihres Volkes thätige Menschenclasse." Ein Gregor der 7te hat an Voigt einen begeisterten Lobredner gefunden; Rühs, Gesch. des Mittelalters S. 368., sagt: „Die nüchterne Klügelei einer modischen Afterweisheit und eine unverzeihliche Anwendung von Begriffen, die auf seine Zeit keine Anwendung finden," habe ihn nur zu oft ungerecht herabgesetzt und falsch gewürdigt, und dasselbe Urtheil fällt auch Rehm, Gesch. des Mittelalters III. 1. S. 6 ff.

Auch in Bezug auf das Israelitische Priesterthum hat sich diese veränderte Stimmung schon geltend gemacht. Kein namhafter Historiker erhebt in dieser Beziehung noch einen Vorwurf gegen das A. T. Derjenige unter ihnen, der wohl am meisten dem Priesterwesen abhold ist, Schlosser, weiſs hier

in dieser Beziehung nur zu loben. Mose's Zweck, sagt er, Übers. 1, 1. S. 204., war eine Religion ohne Dogmen und ohne lehrende und mit Geheimnissen prahlende Priester; diese Religion sollte als Cultus mit den Bedürfnissen Orientalischer Naturen, mit erblicher Priesterschaft und Theokratie verbunden werden. „Grofs und edel war es — bemerkt er S. 222. — dafs er weder zu seinem, noch zu seines Bruders Vortheil, obgleich er diesem die höchste geistliche Ehre erblich zutheilte, die Freiheit des Volkes vernichten wollte, so leicht dies geschehen konnte." Und S. 224.: „Da die Leviten halb dem Bauernstande und halb dem Priesterstande angehörten, so bildeten sie die Verbindung zwischen beiden, und der scharfe Gegensatz des geistlichen und weltlichen Standes, den wir in Ägypten und Indien gefunden haben, fand sich bei den Juden nicht." Ebendas. erklärt er die Zahl der Diener des Cultus für durchaus nicht übertrieben.

Es könnte nun scheinen, dafs wir bei dieser Lage der Sache den Gegenstand ganz mit Stillschweigen übergehen dürften. Allein dem ist doch nicht so. Die Stimmung der Theologen ist nicht so günstig, wie die der Historiker, und was die Hauptsache ist, in der gangbaren Auffassung des Factischen sind Grundlagen zu gerechten Anklagen gegen den Pent. in dieser Beziehung vorhanden, welche nothwendig hinweggeschafft werden müssen, wenn die Gunst der Historiker eine bleibende werden und die Ungunst der Theologen entweder schwinden, oder doch unschädlich gemacht werden soll.

Die Gründe, auf denen die Anklage des Levitismus beruht, sind folgende:

1. Es sey, die Ächtheit des Pent. angenommen, verdächtig, dafs Moses gerade seinen Stamm ausgewählt. So zuletzt Vatke S. 223. Allein dafs Moses nicht seinen Stamm als solchen, sondern dafs er ihn wegen der theokratischen Gesinnung erwählte, welche gerade ihn vor allen übrigen beseelte, ersehen wir aus Ex. 32, 26. und Deut. 33, 9., vgl. Cler. od. Rosenm.

z. d. St. Dafs dieser Grund nicht blofser Vorwand war, dafür liefert einen schlagenden Beweis die Thatsache, dafs er mit grofsartiger Selbstverläugnung die Familie Aharons zum Priesterthum erhob, sein Geschlecht dagegen ohne alle Auszeichnung in der Dunkelheit der Masse der Leviten verschwinden liefs. Der Enkel Mose's, den wir in den niedrigsten Umständen an der Schwelle der Richterperiode antreffen, vgl. Studer zu Richt. 18, 30., tritt hier als Entlastungszeuge für ihn auf.

2. Nach der Mosaischen Anordnung, wird behauptet, habe alle Gewalt im Staate in den ausschliefslichen Besitz der Priester kommen müssen. So noch zuletzt v. Cölln, bibl. Theol. Th. 1. S. 66., vgl. S. 279. 80. Dieser Vorwurf, so wie der folgende, wurde besonders durch J. D. Michaelis vorbereitet. Die Behauptung, dafs die Einkünfte der Leviten viel zu grofs seyen, mufste ihm bei seinem materialistischen Sinne sehr imponiren, falls ihr Beruf sich auf die religiöse Sphäre beschränkte. „Sieht man in ihnen — sagt er M. R. §. 52. — nichts als blofse Diener der Religion, so werden einem ihre Einkünfte sehr ausschweifend vorkommen." — „Wegweiser zur Seligkeit könnte man freilich wohlfeiler haben und man braucht sie auch nicht in der Menge." Er gerieth nun aus der Scylla in die Charybdis. Um die Einkünfte des Stammes Levi zu rechtfertigen, erweiterte er seine Macht. Er überwies ihm fast das ganze Gebiet des Staates. — Die Widerlegung dieser ganz verkehrten Ansicht ist schon bei anderer Gelegenheit gegeben worden. Wir haben S. 260 ff. gezeigt, dafs die Stellung des Priesterthums in der Mosaischen Constitution blos eine religiöse ist, S. 341 ff., dafs die ausgebildete bürgerliche Verfassung, welche schon vor Moses bestand, von ihm in ihrem ganzen Umfange bestätigt wurde, S. 260 ff. und S. 415 ff. speciell, dafs die richterliche Würde keineswegs den Leviten zugetheilt wurde. Hier ist nur noch ein Punct zu beleuchten. V. Cölln stützt sich besonders auf Num. 27, 21.: „Und er (Josua) wird vor Eleasar dem Priester stehen und fragt ihn durch das Recht der Urim

vor dem Herrn. Auf sein Wort sollen sie ausziehen und auf sein Wort sollen sie rückkehren, er und alle Söhne Israels mit ihm und die ganze Gemeinde." Auf Grund dieser St. behauptet er S. 279.: „Die beschliefsende und gesetzgebende Gewalt trug Moses selbst auf den Hohenpriester über, welcher durch die Urim und Thummim Jehovah um seinen Willen befragte, also an Moses Statt der beständige theokratische Mittler seyn sollte." Allein dafs es nicht die Absicht der Stelle seyn kann, Josua, und in ihm überhaupt das bürgerliche Regiment, zu einem bloßen willenlosen Werkzeuge zu erniedrigen, seinen Kopf für überflüssig und nur seine Hände für nothwendig zu erklären, erhellt aus dem unmittelbar vorhergehenden Verse, wonach nicht auf den Hohenpriester, sondern auf Josua von der Herrlichkeit Moses gelegt, er somit als Moses eigentlicher Nachfolger anerkannt wird; erhellt aus Deut. 34, 9.: „Und Josua der Sohn Nun's war voll vom Geiste der Weisheit, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hatte;" erhellt aus dem ganzen Verfahren Josua's nach dem Tode Mose's, das ihn keinesweges als einen Priesterknecht darstellt, sondern als einen Knecht, der selbst seines Herrn Willen weifs und nach dieser seiner Erkenntnifs handelt. Weifs doch von Cölln selbst das Betragen Josua's, der über das Gesetz des Herrn durch Moses nachsann Tag und Nacht, auf dafs er thue Alles was darin geschrieben, nicht mit dieser Vorschrift, wie er sie auffafst, in Einklang zu bringen. — Das Befragen Gottes durch das Urim und Thummim wird in d. St. nicht etwa in Bezug auf alle Staatsangelegenheiten, sondern nur für eine einzelne Classe derselben geboten, oder vielmehr erlaubt, wenn die Umstände von der Art waren, dafs Josua, dem es überlassen blieb, dieselben zu beurtheilen, nicht wufste, wofür er sich entscheiden sollte. Alle Beispiele von dem Gebrauche des Urim und Thummim zeigen, dafs seine Bestimmung eine eingeschränkte, dafs es nur für aufserordentliche Fälle, für dringende Umstände, für Verlegenheiten bestimmt war, in denen guter Rath theuer, in denen menschliche Klugheit nicht ausreichte. Carpzov,

appar. p. 81., bezeichnet es mit Recht als ein *remedium heroicum eruendi occulta, vel rescisendi futura, quo abuti non erat integrum.* Nirgends finden wir eine Spur davon, daſs das Urim und Thummim einen Einfluſs auf die Gesetzgebung ausgeübt oder richterliche Entscheidungen gegeben hätte. — Fassen wir das Gebiet ins Auge, auf welches der Gebrauch desselben beschränkt war, so zeigt sich, daſs ein Miſsbrauch desselben im hierarchischen Interesse kaum statt finden konnte. Der Hohepriester muſste in Bezug auf menschlich unsichere Erfolge Antwort geben, und setzte Alles auf's Spiel, wenn diese Antwort unrichtig befunden wurde. Die Folge davon war, daſs er sich auf das Antwortgeben nur dann einlieſs, wenn er wirklich war, was er seyn sollte, Organ Gottes. Dies wird uns durch die Geschichte des Urim und Thummim vollkommen bestätigt. Als der Geist Gottes von dem Hohenpriesterthum wich, und auf das Prophetenthum überging, verstummte das Urim und Thummim gänzlich, vgl. Carpzov S. 83. In der ganzen Geschichte kommt kein einziger Fall vor, wo man versucht hätte, es im Dienste selbstsüchtiger Interessen und priesterlicher Anmaſsung zu miſsbrauchen. Wer dies gewollt hätte, hätte ein gefährliches Spiel gespielt.

3. Nach der Mos. Anordnung, wird behauptet, habe die ganze höhere Geistesbildung in den ausschlieſslichen Besitz der Priester kommen müssen, vgl. z. B. v. Cölln Th. 1. S. 66. Allein dies ist wieder gänzlich aus der Luft gegriffen. Moses hat solches nicht beabsichtigt. Er übergiebt das Gesetzbuch nicht blos den Priestern, sondern auch den Ältesten, Deut. 31, 9.; er verordnet, daſs der König sich davon eine Abschrift nehmen und selbst darin lesen und nach seinem eignen Verständniſs darnach handeln soll, Deut. 17, 18. 19.; er befiehlt, das Gesetz dem Volke vorzulesen, Deut. 31, 10 ff.; er stellt als Lehrer des Volkes den Priestern die Propheten zur Seite, Deut. 18, 15 ff. Die Priester sind nach dem Zeugnisse der Geschichte nie die einzigen Depositäre der Bil-

dung gewesen. Man sehe nur die Sammlung der Schriften des A. T. an, wie gering sind ihre von Priestern herrührenden Bestandtheile! Die Israelitische Bildung culminirte in Königen, einem David und Salomoh, und in Propheten. Die Künste, die practischen Wissenschaften, welche die Priestercasten der Ägypter und Indier ausschliefslich sich angeeignet hatten, haben bei den Israeliten nie unter dem Einflufs des Priesterthums gestanden.

4. Die Einkünfte der Leviten seyen bei weitem zu grofs. So z. B. De Wette, Crit. S. 334. Etwas weniger zuversichtlich wird man aber diese Behauptung schon aussprechen, wenn man nachgelesen hat, was Rühs S. 386 ff. über die Einkünfte des Priesterthums im Mittelalter bemerkt. Er sagt u. a.: „Die engherzige cameralistische Rücksicht auf ewigen Erwerb und Verdienst, wodurch der Staat zu einem grofsen Handelscomtoir umgebildet wird, hat die Gemüther und die Sitten verdorben: und am Ende möchte die Thätigkeit selbst des faulsten Mönches noch immer manchen Beschäftigungen, die in den neueren Staatsverhältnissen nöthig sind und im Grunde unmittelbar an Müfsiggang grenzen, die Wage halten." — Wir wollen hier nicht Alles wiederholen, was zu Gunsten der Bestimmungen des Pent. über die Einkünfte der Leviten gesagt werden kann und gesagt worden ist, zuletzt noch von Winer, Realwörterb. II, 1. S. 26. Wir wollen nur einen Punct hervorheben, welcher der wichtigste zu seyn scheint, und bisher fast ganz übersehen worden ist. In Ägypten war der gröfste und schönste Theil der Ländereien Eigenthum der Priester, vgl. Heeren S. 127. 130 ff., Schlosser S. 183. Eine gleiche Einrichtung hätte auch Moses treffen müssen, wenn ihm daran lag, dafs die Leviten unter allen Umständen reich und mächtig seyn sollten. Er that aber gerade das Gegentheil. Er nahm den Leviten den Antheil an dem verheifsenen Lande, den sie als einer der Stämme Israels in Anspruch zu nehmen berechtigt waren, und theilte ihnen zum Ersatze dafür und zugleich als Lohn für ihren Dienst eine Abgabe zu, deren Entrichtung er auf keine Weise sicher stellte,

sondern nur die Gewissen dafür verantwortlich machte, vgl. S. 410. Die nothwendige Folge davon war, dafs die Leviten in den Zeiten der Lauheit und des Abfalls Hunger leiden mufsten. Man könnte nun behaupten, diese Folge sey Moses entgangen. Allein das Gegentheil läfst sich leicht darthun. Er zeigt durchgehends die klarste Erkenntnifs des in Zukunft bevorstehenden Abfalls vom Herrn, mit dem die Entrichtung der seinen Dienern gebührenden Abgaben von selbst wegfiel, vgl. S. 333. Und was noch mehr ist, er geht im Deuteronomium von der Voraussetzung aus, dafs das Loos der Leviten, trotz aller Vortheile, die er ihnen zugesprochen, ein bedrängtes seyn werde, stellt sie den Fremdlingen, Wittwen und Waisen gleich und ermahnt zur Mildthätigkeit gegen sie, vgl. S. 410. Ganz besonders aber ist Gen. 49, 7. zu beachten. In diesem Ausspruch des sterbenden Jacob, der durch keinen folgenden eines Gottesmannes aufgehoben worden, wird die Zerstreuung Levi's unter Israel als ein trauriges Loos betrachtet. Man bewundere die Weisheit der Einrichtung. War der Stamm Levi seinem Gotte und seiner Bestimmung treu, und blühte durch ihn die Gottesfurcht unter dem Volke, so war er im Leiblichen reichlich versorgt; denn es war billig, dafs diejenigen, welche ihrer geistlichen Güter theilhaftig geworden, ihnen auch in leiblichen Gütern Dienst bewiesen, vgl. Röm. 15, 27., 1 Cor, 9, 11. Schlug er dagegen aus der Art, oder vielmehr in die Art hinein, wurde er seinem gottlosen Stammvater gleich, so ging auch an ihm der über diesen ausgesprochene Fluch in Erfüllung. Er war dann unendlich übler daran, als einer der andern Stämme. Wie würde es unseren rationalistischen Pfarrherren ergehen, wenn es von der Gottesfurcht eines Jeden abhängig gemacht würde, ob er ihnen den Zehnten entrichten wolle oder nicht! — Werfen wir einen Blick auf die Geschichte, so zeigt sich auch da das Ungegründete des Vorwurfes. Zu keinen Zeiten finden wir die Leviten übermäfsig reich, mehrfach dagegen finden wir sie in der drückendsten Noth. Bei der Trennung der beiden Reiche gingen ihnen die Ein-

Einkünfte aus ganz Israel verloren, vgl. die Vertheidigung der zuletzt noch von Winer S. 327. angezweifelten Übersiedlung aller Leviten nach Juda in Th. 2. S. 168. Unter den zahlreichen gottlosen Königen von Juda wurden sie auch von den Bürgern dieses Staates schlecht bedacht. Es gehörte nach 2 Chron. 31, 4. mit zur Reformation des Hiskias, dafs er dem Volke befahl, den Priestern und Leviten ihren Theil zu geben. Sogar in der Zeit nach dem Exil, in welcher die offenbare Abtrünnigkeit vom Herrn gewichen war, bewirkte dieselbe Gesinnung, aus der jetzt die theoretische Knauserei gegen die Leviten hervorgeht, dafs man sie um das Ihrige betrog, wo man konnte. Die todte Orthodoxie, deren Hauptbeförderer die Leviten selbst waren, vermochte es nicht, den lebendigen Eigennutz zu besiegen. Man vgl. Mal. 3, 8—12. und Neh. 13, 10 ff., wonach die Abgaben an die Leviten so schlecht entrichtet wurden, dafs sie ihren Dienst verlassen mufsten.

5. Eine Menge von Gesetzen, wird behauptet, habe mehr das Interesse der Priester als des Volkes im Auge, und verrathe dadurch ihren Ursprung aus Levitischem Partheiinteresse. So De Wette, Crit. S. 279. 86., Gramberg Th. 1. S. 195., Vatke S. 219. Diese Behauptung, welche auf gänzlicher, und mehr dem Deistischen als unserm Zeitalter ziemender Verkennung der Bedeutung und Tendenz des Ceremonialgesetzes beruht, hat schon in dem Abschnitt über das Ceremonialgesetz ihre Widerlegung gefunden.

Nachdem wir also die Gründe für den Levitismus des Pent. beseitigt haben, fügen wir zu den positiven, schon in der Widerlegung enthaltenen Momenten, welche darthun, dafs die Stellung, welche Moses im Pent. zu dem Stamme Levi einnimmt, eines göttlichen Gesandten würdig ist, noch einige andere hinzu.

1. Als Zeuge gegen den Levitismus des Pent. erhebt sich der Ausspruch des sterbenden Jacob in Gen. 49., welcher Schande auf den Stammvater wirft (vgl. die Entwickelung der Bedeutung d. St. für unsern Zweck bei Calvin zu v. 5.); erhebt sich

der Bericht über Aharons Mitwirkung beim Kälberdienst, über das Gottesgericht, welches über seine Söhne erging in Levit. 10, 1 ff., worin in v. 3. der wahrhaft göttliche Ausspruch Gottes zu lesen ist: „An denen, die mir nahe sind, will ich mich heiligen," vgl. 1 Petr. 4, 17.; erhebt sich endlich die Nachricht über den Frevel der Korachiten und ihre Bestrafung in Num. 16., worüber Hävernick S. 500. zu vergleichen.

9. Gott sagt Ex. 19, 6. zu Israel: „Ihr werdet mir seyn ein Königreich von Priestern," מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, ein Volk, das aus lauter Königen besteht, die zugleich Priester sind. Es ist dies nicht etwa eine beiläufige, verlorene Äußerung, sondern eine feierliche Erklärung, in dem feierlichsten Momente ausgesprochen. Welch einen tiefen Eindruck sie auf das Volk machte, sehen wir aus Num. 16, 3., wonach auf dieses Wort des Herrn sich der Aufstand der Rotte Korah, Dathan und Abiram gründete. — Die Bedeutung dieses Ausspruches ist schon in der Christol. Th. 3. S. 615. entwickelt worden: „Damit war schon ausgesagt, daſs das später eingesetzte Levitische Priesterthum nicht die Bedeutung haben konnte, wie das Priesterthum bei andern Völkern des Alterthums, wo Priester und Volk in einem absoluten, durch nichts vermittelten Gegensatz standen, wo die Priester allein es waren, die ein unmittelbares Verhältniſs zu Gott hatten. Es war damit ausgesagt, daſs die Priester nur übertragene Rechte besaſsen, daſs sie Repräsentanten des Volkes waren, daſs also dereinst ihre Vermittelung ganz schwinden konnte." Ist etwa auch dieser Ausspruch aus hierarchischem Geiste geflossen? Das Priesterthum aller Gläubigen ist, auch wo es als ideales, erst in Zukunft wirklich anzutretendes Besitzthum gefaſst wird, der Tod aller Hierarchie.

3. Der Pent. sichert durch ein besonderes Gesetz dem Prophetenthum Auctorität, und spricht schwere Drohung gegen denjenigen aus, der dem Propheten nicht gehorchen werde, Deut. 18, 19. Dies Gesetz bleibt für diejenigen, welche dem Pent. eine hierarchische Tendenz unterlegen, ein unerklärliches Räthsel.

V. Bohlen S. 129. sucht sich durch die Behauptung aus der Verlegenheit zu ziehen: ursprünglich sey das Prophetenthum, das später mit dem Priesterthum in Opposition trat, mit demselben zusammengeflossen. Die Beweise aber, die er dafür beibringt, sind wahrhaft jämmerlich. Er beruft sich auf 1 Sam. 2, 35., vgl. mit 3, 20. Allein 2, 35. geht nicht auf Samuel. Er sagt, Natan heiſse geradezu Priester in 1 Kön. 4, 5. Allein von Natan ist dort gar nicht die Rede, sondern von dem Sohne Natans, und dieser war nicht Priester Jehovas, sondern Priester des Königs, Mittler zwischen ihm und dem Volke: „Und Sabud, der Sohn Natans, war Priester, d. i. Freund des Königs." Was soll man zu solchem Verfahren sagen?

4. Die Bestimmung, welche der Pent. den Priestern anweist, ist eine ganz andere, als diejenige, welche selbstsüchtiges Interesse dem Priesterthum bei andern Völkern gegeben hat. Sie sollen nicht, wie dies z. B. die Ägyptischen Priester thaten, welche im Besitze aller Staatsbedienungen, der besten Ländereien und der einträglichsten Geschäfte waren, vgl. Heeren S. 132., über das Volk herrschen und es aussaugen, sondern sie sollen das Volk zur Gottesfurcht bilden, theils durch Verrichtung der heiligen Gebräuche, theils durch Lehre; vgl. die Zusammenstellung beider Obliegenheiten in Lev. 10, 10. 11., zu welcher St. Calvin bemerkt: *Colligimus ex h. l. quod dicit Malachias, sacerdotes fuisse legis interpretes et nuntios dei exercituum, non autem mutas larvas. Tametsi enim scripta lex erat, voluit tamen deus semper vivam vocem sonare in sua ecclesia, quemadmodum hodie scripturae conjuncta est praedicatio quasi individuo nexu.* Für den Lehrerberuf spricht auch Deut. 33, 10. — Die Mittel, wodurch sich die Priesterschaft anderer Völker zu übermäſsigem Einfluſs erhob, waren hier von vorn herein abgeschnitten. Die Babylonische Priestercaste z. B. fand die Stütze ihres Ansehens und ihres Einflusses auf den Staat in der Astrologie, vgl. Heeren 1, 2, S. 194 ff. In Bezug auf die Indische bemerkt Schlosser S. 123.: „Die

Priestercaste der Inder mußte um so fester wurzeln, als sie Künste, Literatur, Aberglauben, die ganze Einrichtung des äußern Lebens, sogar schändliche Wollust an sich und ihre Ordnungen zu knüpfen verstand." Die Religion Jehovas vernichtete die Astrologie und überhaupt den Aberglauben, dessen Beförderung in mehreren Fällen mit dem Tode bestraft wurde, bezeichnete die „heilige" Unzucht als einen Gräuel vor Gott, nahm den Priestern jedes Mittel, sich in Achtung zu setzen, außer dem gesetzlichen, der Gottesfurcht. — Die beste Apologie des Levitischen Priesterthums ist das Zeugniß, welches Maleachi, der Prophet, seiner segensreichen Wirksamkeit in der Vergangenheit giebt. Die Bedeutung dieses Zeugnisses wird gehoben durch die damit verbundene Klage über das Verderben in der Gegenwart, und diese Klage muß wieder, wie die ähnlichen bei andern Propheten, von einer anderen Seite der Mosaischen Institution zur Ehre gereichen. Sie könnte nicht statt finden, wenn nicht die Aufgabe des Israelitischen Priesterthums eine hohe und edle wäre. Maleachi sagt C. 2, 5 ff.: „Mein Bund ist gewesen mit ihm, des Lebens und des Friedens, und ich gab es ihm, daß er mich fürchte, und er fürchtete sich und demüthigte sich vor meinem Namen. Gesetz der Wahrheit war in seinem Munde und Falsch ward nicht erfunden auf seinen Lippen; in Frieden und Geradheit wandelte er mit mir und Viele bekehrte er von Schuld. Denn die Lippen des Priesters bewahren Einsicht und Gesetz sucht man aus seinem Munde; denn der Bote des Herrn der Heerschaaren ist er. Und ihr seyd abgewichen vom Wege, habt strauchelu gemacht Viele im Gesetze, verdorben den Bund Levi's," u. s. w.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.